عالم الفكر
العدد 4 المجلد 36 أبريل - يونيو 2008

مفهوم التراث العالمي
مدخل باتجاه التأسيس

د. طيب تيزيني (*)

(١)

يتصاعد الاهتمام العلمي الأكاديمي والسوسيوثقافي العمومي هذه الأيام بقضية التراث عامة، ويحدث ذلك في العمق كما في السطح، وفي مجتمعات اعتقد أنها أجابت عن هذه القضية في مراحل تقع، الآن، وراء ظهورها.

كما هي الحال في بعض البلدان الأوروبية مثل فرنسا وإسبانيا وإيطاليا، فضلا على البلدان التي مازال سؤال التراث فيها قائما مؤرقا وإشكاليا، مثلا منذ بواكير عصر النهضة في العالم العربي وتحديدا في أواخر القرن الثامن عشر، وعلى امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين، يحدث ذلك منذ عهد قريب لا يتعدى العقد الأخير من القرن المنصرم، وإذا وضعنا في الاعتبار قِصر هذا العهد على نحو غير مسبوق بالنسبة إلى الوتائر المتسارعة التي يتصاعد فيها ذلك الاهتمام المذكور بقضية التراث، فإن الكثير من عناصر الدهشة حيال ذلك ستتضح حالما نضعها في سياق الحدث الأعظم في راهننا، وهو المتمثل في نشوء **النظام العالمي** الجديد بمنزلة حصيلة نتائج حرب الخليج الثانية وتفكك الاتحاد السوفييتي وانطلاق ثورتي الاتصالات والمواصلات.

كان ذلك حالة جديدة أدخلت العالم في عصر أحدث قطيعة تاريخية وإبيستمولوجية مع كل العصور التاريخية السابقة عليه، على الرغم من أن هذه القضية ظلت ذات طابع نسبي مفتوح، ومن شأن هذا أن يعني أن النظام الجديد المهني يمثل **قطيعة** مع ما سبقه واحتضنه من نظام رأسمالي، بقدر ما يمثل **امتدادا** له يحدد نسبه التاريخي والمجتمعي، وشيئا فشيئا

(*) مفكر من سورية.

راح يتضح ما الجديد في الحدث الجديد، فهذا الأخير أصبحنا، والحال كذلك، مخولين بمقاربته **بمنزلة نظام** سوسيوسياسي واقتصادي وعسكري وثقافي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر، وإلى هضمهم وتمثلهم وتقيئهم سلعا، وإذا سحبنا هذا التعريف الأولي على المقولة التي أطلقها دعاة النظام المذكور، في إرهاصاته الباكرة، المتمثلة في «**القرية الكونية الواحدة**»، فإننا سنضع يدنا على ما قد نعتبره حلقة حاسمة في ما نحن بصدده، وهو أن تلك القرية إنما هي «**السوق الكونية الواحدة**». وبمقتضى ذلك، تبرز هذه السوق **بمنزلة الكل بالكل**، فإذا كانت في ما قبل تجد حدودها في كونها حقلا جيو اقتصاديا تجري فيه المبادلات السلعية والمضاربات المالية والاتفاقات الاقتصادية، فإنها الآن - مع التحول باتجاه النظام العالمي الجديد - تعيش حالة **إعادة تبنين**، من شأنها إذا سارت قُدما إلى الأمام، أن ترفع السوق إلى مستوى الأقنوم الأعظم في المجتمع البشري، وفي هذه الحال، يتعين على كل تجليات هذا الأخير بشرا وإنتاجا ومعارف وقيما أن تمر عبر قنوات السوق إياها؛ كي تكتسب شرعيتها ومصداقيتها وصلاحية بقائها، بل مدى هذه الصلاحية.

على ذلك النحو، أصبحت الطريق معبدة باتجاه إعلان «موت الإنسان» **وما به من حيثيات ومفاهيم ومقولات وعلوم ومواقف: موت الفلسفة، والحداثة والتقدم القيمي الإنساني والوطن والتاريخ والهوية والأيديولوجيا**... إلخ، بحيث يتحول ذلك إلى «**ما بعد الإنسان**» و«ما بعد الفلسفة» و«ما بعد الحداثة» و«ما بعد التقدم» و«ما بعد التاريخ» و«ما بعد الأيديولوجيا»، إضافة إلى «ما بعد الوطن» وإلى «ما بعد الهُوية». وتهيمن هنا اثنتان من تلك الحيثيات، هما **التاريخ والهوية**، فهاتان الأخيرتان تتصلان اتصالا وثيقا بموضوعنا هنا، التراث عموما والتراث العالمي بخاصة، فإذا ما أطلق العنان لتلك «المابعديات» ووصلنا إلى **ما بعد التاريخ وما بعد الهوية**، فإننا نكون - كذلك - أمام مواجهة «**ما بعد التراث**».

لقد عبّر دعاة الموقف الجديد من التاريخ عن هذا الأخير بصيغتين اثنتين، هما نهاية التاريخ وما بعد التاريخ. فالأولى منهما تشدد على أن التاريخ التقليدي انتهى إلى الاستنفاد، استنفاد أغراضه ومعانيه ومبادئه، أما **الصيغة الثانية** فتقوم على أن التاريخ «الحقيقي» إنما هو هذا الذي انبلج مع انبلاج النظام العالمي الجديد، بعد أن سقط ما قبله [1]، وإذ حملت بواكير النظام المذكور اتجاه تفكيك الهويات الوطنية والقومية والتاريخية التي دللت على كونها مثمرة وبناءة بالدلالة التاريخية في سبيل الاستجابة لـ «هوية السوق الليبرالية الكونية» الجديدة، فقد أطلقت الدعوة إلى الخروج من التاريخ الخاص ومن الهويات الوطنية والقومية والقيمية الخاصة، وظهر ذلك بمنزلة الدعوة إلى التنصل من **التراث الوطني والقومي**، وأتت تسويغات ذلك من موقع أن تلك المرجعيات استنفدت أغراضها، وأنها غدت عائقا بنيويا أمام استحقاقات القرنين العشرين والواحد والعشرين، إن العالم - بمقتضى الدعوة المذكورة -

لم يعد يحتمل منظومات فكرية وسياسية وثقافية تنتمي إلى عالم وتاريخ احتضرا أو هما في طور الاحتضار، بيد أن الخطاب الجديد خطاب النظام العالمي الجديد - العولمي لا يختزل، في ما يخص مفاهيم التاريخ والتراث والهوية، بذلك الموقف الإقصائي التفكيكي، فهنالك موقف آخر له يختلف عنه، لكن ليتوازى معه ويدخل في علاقة قائمة على التكامل والتضايف، ففي هذا الموقف الثاني تضع يدنا - لدى النظام المذكور - على إطلاق حالة من **الحنين العارم** Nostalgie تجاه كل أو معظم ما انطوى عليه التراث والتاريخ من مظاهر التخلف والتخليف، بصيغ الظلامية والطائفية والانغلاق والتعصب والإقصائية والمذهبية والإثنية والقبلية والاحتراب الثأري والتكفيري والظلم والأنانية... إلخ.

فنحن هنا أمام **مفارقة عولمية فاقعة**، تقوم على تفكيك وإقصاء الهويات، التي دللت على كونها **إيجابية ومحفزة** في التاريخ الراهن من طرف، **وعلى** ابتعاث وإحياء ما درس من التشكلات الدينية الإثنية والقيم **السلبية المعيقة** للتقدم التاريخي من طرف آخر، وبكلمة فإن **النظام العالمي الجديد يعمل** على إعادة ترتيب العالم تاريخا وتراثا وحاضرا، وكذلك مستقبلا، على نحو **يجعله طيعا لأهدافه** الاستراتيجية، وهذا ما وضع يده عليه المؤرخ الفرنسي J.Le Goff حين أطلق صرخته محذرا مما يحدث: إن العولمة الممثلة بالنظام العالمي الجديد «لم تغتصب ثقافات الشعوب فقط، إنما اغتصبت كذلك التاريخ»[٢].

أما الآلية المستخدمة في عملية الاغتصاب هذه فتفصح عن نفسها بصيغة «التميط»، تنميط الحياة برمتها وفق النموذج الأمريكي العولمي. أما اللافت المثير في ذلك فيقوم على أن فعل التنميط هذا لا يتصل بحاضر الشعوب فقط، ولا بمستقبلها (كما يُراد له أن يكون) فقط، إنما ينسحب كذلك على ماضيها، أن تنظر إلى ماضيها في ضوء عولمي، أي وفق الاستحقاقات الاستراتيجية التي تترتب على النظام العالمي الجديد، إذن إذا كانت قضية التراث المحلي (الوطني) والعالمي خارج دائرة تلك الاستحقاقات، فإن الإعلان عن أنها تحدث نافلة أصبح من طبائع الأمور، أو - وهذا احتمال آخر - إذا كان إخضاعها لعملية التنميط أمرا ممكنا، فليكن، وليبق الخطاب التراثي واردا!

هذا هو **الإيقاع الأول والأكثر حضورا** في الحقل التراثي على صعيد العصر الراهن (العولمي)، وهو - كما نلاحظ - ذو مرجعية عولمية في العصر التاريخي وفي البنية التأسيسية، نعني أن الإيقاع المذكور يستمد **شرعيته من العصر العولمي** إياه، كما يمثل **هو نفسه بنية عولمية**، إضافة إلى كونه يجسد **تسويغا أيديولوجيا** للعولمة على صعيد قضية التراث خصوصا.
أما **الإيقاع الثاني** في الحقل المذكور وضمن عصرنا فيتمثل في **التيار الأصولي**، المتدفق عمقا وسطحا، ومن دون التوغل في الفواعل، التي أسست لهذا التيار وحفزت على تدفقه وتحوله إلى ظاهرة عمومية، نقول إن ذلك أتى من مواقع مجتمعية داخلية، إسلامية عربية وغير عربية

(تعاظم الشعور بالظلم والحرمان والإقصاء، وغياب البدائل الخلاصية الناجعة حقا بفعل الاستبداد الرباعي المهيمن هناك والقائم على الاستئثار بالثروة والسلطة والإعلام والحقيقة)، **أولا** كما أتى من مواقع خارجية، عولمية خصوصا، **حيث** اكتشف أيديولوجيو هذه المواقع أهمية الأصولية في اتجاه توظيفها بمنزلة حصان طروادة في المجتمعات الإسلامية والعربية الإسلامية، بكيفية مخصصة ثانيا، ولعل أولئك ركزوا - في سبيل ذلك - على اعتقادهم التوهيمي أن الإسلام في «تشدده ونزوعه إلى الإرهاب» ينتج مسوغات كافية لاختراق المجتمعات المذكورة من خارجها.

إن التيار الأصولي الذي امتد في تعاظمه حتى مرحلة امتشاق السلاح يقوم - في بنيته التأسيسية - على الفكرة المركزية الحاسمة: الأسلاف لم يتركوا شيئا للأخلاق، فلقد وضع أسلافنا أيديهم، بمقتضى ذلك، **على كل شيء**، بحيث لا يتبقى لنا نحن الأخلاف أكثر من العودة إليهم والالتزام بما جاءوا به. إضافة إلى ذلك وانطلاقا منه، يجري التشكيك في كل ما من شأنه أن يزرع الشك النقدي المنهجي بذلك الماضي «الكلي والاستثنائي»، وكما هو واضح من سياق المقال، تُفصح الأصولية عن كونها إيديولوجيا ماضوية وأيديولوجيا **في التنظير الماضوي**. وهذا - بدوره - يدعو إلى القول بأن خطابا من ذلك النمط يمكن ضبطه إيبستمولوجيا (معرفيا تأسيسيا) من موقع كونه يرى في الماضي مبتدى الموقف ومنتهاه أولا، أي بوصفه خطابا ماضويا، ومن موقع كونه استنفراديا إقصائيا ثانيا، ويترتب على ذلك **أنه يصادر على التاريخ**، كما على التراث. ويأتي هذا من أن الخطاب الماضوي المذكور يُدين أو يرفض الحركة التاريخية **التالية على** «الحدث الديني»، الذي ينطلق هو منه خصوصا، ومن أنه - كذلك - يجهل كيفية الانتقال من التاريخي إلى التراثي، أي من لحظة انبساط الحدث المذكور ودخوله الحيز التاريخي، وبالتالي انفتاح هذا الحيز باتجاه العصر المعيش، ومن ثم باتجاه تحوله إلى حالة تراثية يمتلكها الوارث المعاصر [3] (وسنأتي على ذلك بمزيد من التدقيق في موضع لاحق من هذا البحث).

على ذلك النحو، نكون قد وضعنا يدنا على **حلقتين** أساسيتين في منظومة النظر الراهن إلى قضية التراث اعتبرناهما إيقاعين كبيرين في عملية ضبط القضية المذكورة، فالحلقة العولمية ترفض الإقرار بقضية التراث الوطني والقومي، بوصفها قضية راهنة، وذلك من موقع أنها تحولت إلى لحظة طغى عليها الزمن مع دخول الهويات الوطنية والقومية عالم الماضي، أما الحلقة الأصولية فترى في الماضي الديني - الإسلامي بنحو خاص - الثابت الذي لا يمكن تجاوزه، وهذا الثابت لكونه «ثابتا»، فهو فوق التاريخ المفتوح، إضافة إلى أنه لا يدخل في حقل التراث مادام هذا خاضعا كذلك للتاريخ بعُجره وبُجره، أما التواريخ الأخرى فهي من نسيج آخر، وكذا الأمر في ما يتصل بتراثات الشعوب الأخرى، فهنا يجري الكلام على زمن مفتوح

متدفق، ولأنه متحرك فهو عادي، في حين أن الماضي الديني الإسلامي تخصيصا يمتلك طابعا آخر غير عادي، أي أنه ذو طابع مقدس، وبهذا الاعتبار يمكن التحدث عن تاريخ وتراث عاديين للشعوب الأخرى بما في ذلك تاريخها وتراثها الدينيان.

وثمة حلقة ثالثة في منظومة النظر الراهن إلى قضية التراث، وهي تلك التي تطرح نفسها من موقع معايير معرفية. ويتضح ذلك على أساس أن هناك تراثا عقلانيا نقديا مؤسسا على ما يدعى «العقل الفعلي» (وهو هنا الأوروبي)، وتراثا آخر مؤسسا على ما يدعى «العقل الديني» وهو العربي، ويقوم على الفقه والأيديولوجيا عموما وهذا يفضي إلى القول بوجود حضارات مختلفة ومتمايزة يقوم اختلافها وتمايزها على عوامل متعددة (وهذا ما يهمنا في البحث) ما يؤسَّس على اعتبارات جيوبيئية وجيولوجية، كأن يقال إن حضارة الغرب ذات بعد مائي يتمثل في كون «قطرات الماء تقوم علاقتها بعضها ببعض»، أي أن هذه القطرات متصلة وتنتج - من ثم - حالة تاريخية منبسطة في زمن مفتوح، في حين أن حضارة الشرق - وتخصيصا الشرق المشرقي العربي - ذات بعد **صحراوي** يفصح عن نفسه في أن الرمل لا يُنتج في ما بينه إلا علاقات تقوم، أساسا، على **الانفصال**، بحيث لا يؤدي ذلك إلى مثل الحالة التاريخية المنبسطة في زمن مفتوح، كما هو الأمر في المستوى السابق، إنما إلى جزر لا تلتقي في ما بينها إلا على سبيل التجاور التفاصلي. ذلك موقف يمكن أن يفضي إلى تعليق الزمن التاريخي والتراثي، أي ما يربط بمعنى أولي بين الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا بدوره يؤسس إبستمولوجيا لتمايز الغرب عن الشرق، على النحو الذي كان كيبلنج يبشر به، وهو: إن الشرق شرق والغرب غرب، ولا يلتقيان! وحين يكون الأمر على ذلك النحو ينتهي، ضمنا وإفصاحا، إلى القول إن البشر عاشوا تاريخهم المرير وفق **التقسيم الجيوسياسي الجيولوجي المذكور**، وإنهم - إن لم يحدث تغير هائل في الطبيعة - سيحافظون على هذا النسق [1].

والآن، إذا ما فحصنا الحلقات الثلاث المتعلقة بمنظومة النظر الراهنة في قضية التراث **وفي ضوء** مفهوم «التراث العالمي»، فإننا سنضع يدنا - بمقتضى ذلك - على النقاط الثلاث التالية:

١ - إن هنالك صراعا أو تخالفا أبديا بين «الحضارتين» الغربية والشرقية، كما هي الحال بالنسبة إلى التخالف أو الصراع الأبدي بين البداوة والحضر، وبين الأيديولوجيا والعقل، وبين الإيمان والعلم، ومن ثم فإن حكم قيمة يضبط العلاقة بين الحضارتين، يقوم على كون الأولى متقدمة، وعلى كون الثانية متخلفة، مع الإشارة إلى أن حكم القيمة هذا يرتكز إلى **حكم وجود** يجعل من الاثنتين حالتين قائمتين في الضرورة الجيوبيئية والجيولوجية القاطعة مادامت ظروفها لم تتغير.

٢ - إذا كان التخالف المذكورِ من النمط القطعي الأبدي، فإن حديثا عن «تراث عالمي» يغدو غير ذي دلالة إيجابية، وإذا ما أُصرَّ على الإبقاء على هذا المصطلح، فإنه سيكون - في أحسن الأحوال - ضابطا خارجيا له (للتراث المذكور) ووصفا شكلانيا لا ينفذ إلى بنيته ووظائفه، وإذ ذاك يُقطع الطريق عليه باتجاه تحوله إلى مفهوم، ذلك أن بين المصطلح والمفهوم تمايزا إيبستمولوجيا حاسما، يقوم على أن الثاني يعكس جملة من تعددية الدلالات الإيجابية التي تتحرر من مرجعية واحدة عمومية، وعلى أن الأول يفتقد ذلك بحيث يعبر عن أنساق دلالية قائمة على التمايز الوجودي والقيمي كما على التجاور الخارجي، ومن ثم فما دمنا انطلقنا من وجود تراثين - أو أكثر - لا يلتقيان إلا تحت لفظة «تراث»، فإن كلاما عن تراث عالمي ندي يغدو نافلا، هذا أولا، أما ثانيا فإن القول بتراث عالمي يشترط حدودا ما من التقاطع أو التقارب أو التحاور أو التثاقف.

٣ - من هنا، يصبح إطلاق مفهوم «التراث العالمي» أمرا فاقدا للمصادقية الدلالية والنسقية ضمن الحلقات الثلاث، التي أتينا عليها، والمتعلقة بمنظومة النظر الراهنة في قضية التراث، نعني العولمية والأصولية الإسلامية، والمعرفية (الجيوبيئية الجيولوجية).

وقد يكون هذا التشكيك في المفهوم المذكور علامة من كبريات العلامات على المرحلة المعاصرة، التي دشنها «النظام العالمي الجديد» بنظرته إلى التراث الذي يقوم - كما نرى نحن - على كونه عملية التحول التاريخي المادي والسوسيو ثقافي والسيكولوجي والرمزي لشعب ما وأمة ما باتجاه الحاضر، على أنه لم يعد ذا جدوى، وأنه دخل مرحلة الاستنفاد مع نشأة «منظومات المفاهيم والقيم الجديدة - العولمية»، ومن الآن فصاعدا يغدو للبشرية تاريخ واحد ينتج تراثا واحدا مستمدا من منظومة «السوق الليبرالية الجديدة»، التي لا تجد تناقضا مع ما يمكن أن تعثر عليه في تاريخ الشعوب وتراثها من عناصر تتوافق جميعها بنيويا أو وظيفيا أو كليهما.

وتجدر الإشارة إلى أن «المنظومة» المذكورة، التي لا تتوانى عن تلقف كثير أو قليل من عناصر تراثات الشعوب الوطنية وتراثات الأمم القومية، حين تكون متوافقة مع استراتيجيتها السوقية الليبرالية الجديدة، تدلل على أن مبدأها الجديد الحاسم «وحّدْ تسدْ» لا يجبُّ إرث النظام الرأسمالي الاستعماري، الذي تجد هي نفسها نسبها التاريخي فيه، وهو «فرّق، تسدْ»، وكتاب «أمريكا التوتاليتارية» لميشال بوغنون - موردان يتابع ذلك بعمق وشمول. إن علاقة ما بينهما يمكن أن توجد بتسويغ من مبدأها المذكور ذاته، إذا استجاب الأمر للمصالح المادية والاستراتيجية وللمنظومات الفكرية والثقافية والقيمة المعنية، ومن ثم لا يصح القول بقطيعة تاريخية وتراثية وقيمية تامة بين الفريقين المذكورين، وفي هذا وذاك يكون قد جرى اللف على مفهوم «التراث العالمي»، إلا ما يمر منه بمصفاة منظومة «السوق الليبرالية الجديدة»، وضمن

هذا المساق المنهجي قد نرى أن انتشار الأصولية الإسلامية - في فهمها لـ «التراث الإسلامي» - يمكن أن يجد قبولا من موقع الأيديولوجيا العولمية، لأن من شأن ذلك - إن أخذ مداه - أن يزرع أوهاما حيال مفهوم «التراث الإسلامي» تفيد منه هذه الأيديولوجيا في الحقل التراثي، أي من قصوره المعرفي ومن خطورته، الأيديولوجية، التي تتبدى في احتقاره للتراثات الأخرى، ولعلنا نضيف أن النظام العالمي الجديد - العولمي - سيسعى، والحال كذلك ، إلى الاحتفاظ بالموقف الأصولي المذكور، بغية التأكيد على ما يدعوه «الخطر الإسلامي» على العالم عموما، وليس على التراث العالمي فقط، فهو - بذلك - يكون قد كسب خصما هو يحتاج إليه في معاركه وحروبه ضد العالم، بهدف الهيمنة عليه، مع الإشارة الضرورية إلى أن النظام المذكور ضالع - بقدر ما وبدلالة ما - في تكريس ذلك الموقف الأصولي من التراث، وفي توظيفه واستثماره في حقول شتى.

(٢)

يعود «التراث العالمي» إلى عهود موغلة في التاريخ، وقد بدأ في التوضُّع مع توضع المجتمعات البشرية عموما، ويُشار إلى أن المصطلح المذكور كان يجد تجسُّده، حتى حين كانت التصورات الجيوكونية الضيقة سائدة في بقع متعددة مثل مصر، فهنا كان يعتقد أن الكون «الحقيقي» متماه مع مصر، فهي «أم الدنيا». وههنا يمكن وضع يدنا على ضرورة التمييز بين «التراث» ومصطلح أو مفهوم التراث، وواضح أن الأول كان - في الوجود - سابقا على الاثنين المذكورَين.

ونتابع القول إن التراث كان سابقا، كذلك، على مشكلة التراث، كما على قراءة التراث، وهذا يضع أمامنا حزمة من المصطلحات والمفاهيم هي تلك التي ينبغي ضبطها، كما ينبغي كشف ما يربطها من مصطلحات ومفاهيم، تنحدر من حقل «التاريخ» و«المجتمع»، مما يشير إلى أننا هنا أمام ثلاث مرجعيات معرفية، هي علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم أو نظرية التراث.

ضمن العلاقة القائمة بين المصطلحات والمفاهيم المذكورة، نضع يدنا على ما يوحد بينها، وهو «الحدث الاجتماعي»، فهذا الأخير تنضوي تحته كل مظاهر الحياة المجتمعية في حال تموضعها، أي حيث يُشار إليها من حيث هي، ومن ثم حيث لا تكون قد دخلت بعد مجرى الزمن التالي عليها، وهي بصفتها هذه تمثل «المادة المعرفية الاجتماعية» للبحث الاجتماعي. من طرف آخر، نلاحظ أن «الحدث الاجتماعي» المذكور إذ يدخل مجرى الزمن التالي عليه، فإنه يكتسب بعدا تاريخيا ذا سياق تاريخي مفتوح عبر تصيُّره. ومن هنا، فإنه بذلك - أي الحدث الاجتماعي - يصبح «حدثا تاريخيا» من شأن علم التاريخ أن يضبطه، وحيث يكون الأمر كذلك فإن هذا الحدث التاريخي يفصح عن نفسه بوصفه جُماع القول في مفهومي

الماضي والتطور، أي في الماضي متطورا ونزاعا إلى تجاوز نفسه، بقدر أو بآخر، ولعلنا نتمكن من تقديم ذلك عبر الشكل التالي:



الشكل ١: التاريخ

فهذا الشكل يتأسس على أن «التاريخ» إنما هو الماضي في بُعده التطوري، الذي يتوقف عند خط متاخمة الحاضر، أي دون الدخول في هذا الأخير، ونرى أن الجرجاني قد صاغ الموقف، الذي نحن بصدده، على نحو منطقي، حيث أعلن ما يلي: إن الماضي (وهو بمنظورنا هنا التاريخ) «هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك»[٥].

والآن، إذا كان التاريخ هو الماضي في بعده التطوري، فإن «التراث» هو، كذلك، الماضي في بعده التطوري، لكن موصولا بـ «الحاضر» ومستمرا فيه وفاعلا، بنحو أو بآخر، وهذا بدوره يسمح بضبطه بالشكل التالي:



الشكل ٢: التراث

وكما هو واضح، فإن العلاقة بين خطي اللا استمرارية والاستمرارية تُفصح عن نفسها بوصفها علاقة بين التاريخ والتراث. وههنا، يغدو القول الذي أطلقه ريمون آرون والقائل إن التاريخ «هو حوار الماضي مع الحاضر، حوارا يكون فيه للحاضر زمام المبادرة»[٦]، بحاجة إلى التدقيق التالي: إن التاريخ هو حوار الماضي مع الحاضر، حقا، لكن عبر التراث، ومن الطريف البالغ الأهمية أن نستكشف ذلك في ما أعلنه لايبنتز من أنه «في الحاضر يتشابك الماضي بالمستقبل»[٧].

في ضوء هذا كله، ومن موقع علاقة التجادل بين الداخل والخارج، وبين الحاضر والماضي، يمكن القول إن الكلام عن مفهوم «التراث العالمي» إنما يعني، ضمنا وإفصاحا، الإقرار بعلاقة بين خاص وعام، بين تراث خاص أو تراثات خاصة وتراث عام، لكن لما كان مستحيلا أن يوجد

تراث وطني أو قومي منعزل ومغلق بإطلاق، وكان وجود هذا التراث، من ثم، مرتهنا بوجود ما يحيط به من تراث أو تراثات شعوب أخرى، فقد تعين على ذلك استحالة وجود تراث وطني أو قومي خالص، فـ «الداخل» - في علاقته مع «الخارج» - يكون دائما قابلا للتعامل معه بكيفية أو بأخرى، وباعتبار سلبي أو إيجابي، مثلا بكيفية المثاقفة الندية أو الهيمنة أو التصارع والاحتراب، ومن ثم فإن مفهوم التراث العالمي إن هو إلا مفهوم إخباري موضوعي يحتاج إلى الدرس التحليلي التفكيكي والتركيبي، كي تتضح حيثياته من نمط تلك، التي أتينا على ذكرها، لكن يمكن كذلك استنباط القول بوجود تراث إنساني عام، أي فوق وطني وقومي، مما يتيح استنباط أقوال أخرى ومقاربات أخرى لما نحن بصدده، ومن ذلك ما يظهر على النحو التالي:

١ - التراث الوطني والقومي، يفصح عن نفسه في ما هو فيه، أي وطنيا وقوميا، بصيغة بنية وطنية وقومية أولا، وعبر التراث العالمي العمومي ثانيا، وهو هنا - في هذه الحال الثانية - يفعل ذلك بوصفه عنصرا مندمجا في عناصر أخرى تكون كلها بنية جديدة، هي هُوية التراث العالمي ذاته.

٢ - تتكون الهوية الوطنية والقومية عبر تجادل مفتوح مع الهويات الأخرى، وعلى نحو يوطّن في كل منها عناصر من الأخرى، ويحدث هذا بصيغة العلاقة مع الهويات الوطنية والقومية الأخرى منفردة، ومجتمعة بهيئة التراث العالمي.

٣ - تتم تلك العملية المركبة حتى مع الهويات، التي تصر على انغلاقها، بكيفية أو بأخرى، ذلك لأنه يستحيل استحالة منطقية وواقعية أن توجد هويات مغلقة بإطلاق.

٤ - لن يكون هناك في التاريخ المفتوح إمكان لاستنفاد «الخاص» مهما أوغل العام في محاولاته ابتلاعه، ذلك لأن إحداثياته ليست ابتداعا أيديولوجيا زائفا، إنما هي ذات حضور انطولوجي (وجودي) كثيف، ومن ثم فإن الكلام على «عام» كلي الحضور والشمول الكوني لا علاقة له بواقع الحال المشخص [٨].

٥ - على صعيد العلاقة بين التراث الإسلامي والعربي من طرف، والتراث الأوروبي من طرف آخر، يمكن القول، مع مكسيم رودنسون، إن صورة الإسلام لم تبرز «كما قال البعض بنتيجة الحروب الصليبية، بقدر ما برزت نتيجة الوحدة الأيديولوجية التي تكونت ببطء في العالم المسيحي اللاتيني» [٩]، ومع هذا يمكن القول إن الحروب المذكورة أوجدت جسرا عريضا تفاعل عبره الشرق مع الغرب، ونشأ في سياقه اهتمام بهذا الشرق وبالاقتراب منه والبحث فيه، مما كان بمنزلة التأسيس لـ«تراث عالمي» آخذ في النمو المطرد [١٠]، ضمن الحقل الشرقي (العربي خصوصا) والغربي، هذا مع الإشارة إلى تأثير التجارة والتبادل الثقافي في توسيع دائرة التراث المذكور، خصوصا مع وجود روافد تراثية متحدرة من عالم الشرق الزاخر بأنماط من الثقافة والفكر والسلوك، وبعبارة عمومية يمكن القول إن تلك الدائرة أخذت تتسع، عمقا

وسطحا، مع خروج ما لكثير من بلدان المعمورة من حقلها الجيوسياسي والاقتصادي باتجاه بلدان التخوم، بل كذلك باتجاه بلدان الأقاصي الأربعة، وكان ذلك قد بدأ يتحقق فعلا مع نشأة الاستعمار الغربي الحديث، وبحثه عما أطلق عليه «مجالا حيويا» لتسويق سلعه وثقافته وأنماط سلوكه.

ومع هذا وذاك وذلك، كانت الهيمنة الاقتصادية الغربية المتصاعدة تتوازى مع الهيمنة الثقافية والأيديولوجية والمعرفية، وكان هذا بمنزلة إيقاظ للقوى السلفية الأصولية العربية في المجتمع العربي الإسلامي، لتأخذ موقعها من الهيمنة المهددة الزاحفة من طرف، ومن «التراث الإسلامي والمسيحي العربي» من طرف آخر. وقد طفق ذلك يحدث مع تعاظم اتجاهات الإخفاق، التي راحت تمنى بها النهضة العربية، ثم الحركات العربية الأخرى التالية. بل كانت كذلك قوى أخرى غير دينية من المجتمع المذكور تتجه الوجهة الأصولية المغلقة المذكورة، مُتغلّبة - في أحيان معينة - على القوى الاجتماعية الأخرى، وشيئا فشيئا اتضح هذا الاتجاه في الفكر العربي الحديث والمعاصر في الأطروحة التالية: كلما تعاظمت إخفاقات الشعوب العربية الإسلامية على صعيد استحقاقاتها الاقتصادية والسوسيوثقافية والحضارية العامة، كانت تتعاظم وتائر الدعوة إلى الماضي العربي الإسلامي باعتباره «البديل الحضاري الذي لا ينفد»، وكان هذا بمنزلة دليل قاطع على أن الشعوب التي تمتلك تراثا عريقا وضخما وتعيش - في الآن نفسه - واقعا مأساويا، تنمو عندها النزعات السلفية الأصولية، بحيث تتحول إلى عائق خطير في وجه تقدمها.

تلك الحال، كان سدنة الثقافة الاستعمارية الحديثة قد راحوا يكتشفونها ليعملوا على تكريسها وتوطيدها عبر نسق أيديولوجي جديد قديم، هو الاستشراق. فمع القول إن هذا الأخير قدم خدمة جلية للثقافة العربية في بعض جوانبه التي ارتدت، في أحوال كثيرة، لمصلحة القوى الاستعمارية الزاحفة (مثل إدخال أنماط جديدة من مناهج البحث التاريخي والسوسيولوجي والثقافي بما في ذلك طرائق التوثيق والضبط... إلخ)، لكنه أنتج خطابا قدحيا هجائيا بحق الشعوب العربية وشعوب شرقية أخرى، وكان مما يقترب من ذلك ما أُنتج قديما (مثل المعجزة اليونانية) وما أُنتج حديثا (مثل المركزية الأوروبية)، وقد عمل أطراف من المستشرقين على إعادة إنتاج ذلك القديم بصيغة الحديث الجديد، وكذلك المعاصر. وكان من شأن هذا أنه أثر بعمق في تلبيس مفهوم «التراث العالمي» هويةً ذات بعد واحد اعتُبر البُعد «الإيجابي الأصيل»، وهو الغربي، الأوروبي ثم الأمريكي، وجاء ذلك بعدة صيغ، منها صيغة «الشعوب ذات الأصالة القومية» و«الشعوب فاقدة الأصالة القومية»، وحيث يغدو الأمر على هذا النحو فإن المفهوم المذكور يرتد إلى مصطلح التراث العالمي، نظرا إلى أن الأول أكثر شمولا من الثاني، لأنه تندرج تحته عدة أنساق ندية من التراث (الأوروبي والهندي والياباني والعربي

مثلا). في حين أن الثاني (باعتبارنا الذي أتينا عليه سابقا) يحمل دلالة التراث الواحد المهيمن والمعتبر متفوقا، بالمعنيين الوجودي (الأنطولوجي) والقيمي.

ويكفي هنا أن نسوق مثالا نموذجيا على ما نحن بصدده، فقد تحدث م. ويبر عالم الاجتماع البورجوازي البارز في إحدى كتاباته عن حالة اجتماعية بشرية خاصة تُجسد المجتمعات الغربية أو أحدها، وأطلق عليها مصطلح «النموذج المثال» Idealtyr [11]. وبمقتضى ذلك، فإن نموذجا مثاليا مجتمعيا ينتج تراثا نموذجيا مثاليا، في حين أن نموذجا «آخر» ينتمي إلى مجتمع يسكن فيه واحد من «الشعوب غير الأصيلة» مقابل «الشعوب الأصيلة» المنتمية إلى ذلك النموذج الأول، على حد قول أحد الكتاب السوريين [12]، ينتج «تراثا غير أصلي».

حيال هذا وذاك، تبرز اتجاهات عدمية في الحقل التراثي خصوصا وعموما، ويظهر ذلك بصيغتين من صيغ عدة، هما «الإبداع الشعري»، و«القطيعة الإبيستمولوجية».

وإذ نأخذ هاتين الأخيرتين في الحقل العربي، فإننا نلاحظ أن الشاعر أدونيس هو واحد من ممثلي الأولى، في حين أن الباحث محمد عابد الجابري هو واحد من ممثلي الثانية. فالأول يعلن - بوضوح ويقطع من موقع «الضرورة والطبيعة» - مبدأ ما يدعوه عالم الإبداع قائلا «إن «عالم الإبداع» منفصل بالضرورة والطبيعة عن عالم التراث من حيث إن المبدع لا ينقل الإبداع ولا «يرثه». والمسألة بالنسبة إلى المبدع ليست مسألة تراث إنما هي مسألة إبداع»[13]. وبهذا فإن أدونيس يعلق (يلغي) مسألة التراث على صعيد الإبداع، ويرى فيها أمرا ذا خصوصية متفردة بإطلاق. وإذ هو يسير على هذا المسار «الإبيستمولوجي» فإنه يجد نفسه، كذلك، مضطرا إلى التخلي عن مفهوم «التاريخ»، ومن شأن هذا أن يفضي إلى نتيجة حاسمة تتمثل في إقصاء مصطلح التراث العالمي ومفهوم التراث العالمي، كلا وجزءا. والمبدعون - في رأيه - يتحولون إلى ذوات منفردة لا يربط بينها إلا رابِط تخومي خارجي، من السهل أن يؤدي إلى القول بوجود «جزر بذاتها». إنها عملية تفتيت تُفقد الإبداع «الشعري والأدبي والجمالي وغيره» إمكان وجوده، وذلك على نحو يُفقدها العلاقة الداخلية في ما بينها أولا، وسياقيتها التاريخية ثانيا. ومن موقع هذه الأخيرة يغدو - كما يتضح - واردا أن حديثا عن تاريخ وتراث ومن ثم عن تراث عالمي ووطني إنما هو نمط من المفارقة أو أمر نافل، أو إحدى صيغ الاسترسال اللغوي الشائع ليس إلا.

وسنلاحظ أن الأمر نفسه يفصح عن نفسه لدى محمد عابد الجابري، وإن بخصوصية لغوية فكرية، ثم، إذا كان أدونيس يرى في «القطيعة الكلية» على صعيد الشعر أمرا «إيجابيا إبداعيا»، فإن الجابري يقرر أن من الشروخ التي تخترق «العقل» العربي تبرز «اللا عقلانية»، فدور العرب «التاريخي العلمي يتمثل في تجاوز القشرة (قشرة العقل الهرمي المستقيل) إلى «معادن» العلم والعقل، إلى العقلانية اليونانية التي كانت تمثل الخلاصة التاريخية لتطور العقل

البشري ومعارفه إلى عصرها»[14]. ومن هنا تبرز «لا تاريخية ولا عقلانية الفكر العربي»[15]. ويضبط الجابري موقفه هذا من الفكر العربي عبر سحبه على اللغة العربية، الحامل اللغوي لهذا الأخير. فهو يكتب - معلنا بوضوح استفزازي مذهل - أن اللغة المذكورة تقوم على «خاصيتين اثنتين، هما لا تاريخيتها وطبيعتها الحسية»، مما يحول دون توافرها «على الأدوات والآليات الضرورية للتفكير، ومن ثم فهي ليست لغة ثقافة وفكر»[16].

إن الجابري هنا في ما قدم يُسفر عن فكرتين اثنتين تفضيان إلى الاعتقاد أن كلاما على «تراث عالمي» ومن ثم على «مفهوم التراث العالمي» على نحو تندرج تحته تراثات الشعوب العديدة (ومن ضمنها التراث العربي والآخر الهندي والصيني والفارسي... إلخ) أمر فاسد، ولا يمتلك مصداقية تاريخية و«عقلانية» تراثية. فالأمر يتحدد - بمقتضى ذلك - في أن هناك حقلين اثنين من «التراث العالمي» هما «اليوناني - الغربي - الأوروبي»، أولا، و«العربي والهندي والصيني والفارسي» وكل ما يدخل في هذا الحقل ثانيا. وهذا بدوره يسمح بصيغة أخرى من التعبير أكثر اختزالا، هي: تراث يوناني غربي أوروبي، وتراث لا يوناني لا غربي لا أوروبي. أما على صعيد «المفهوم»، فالأمر يكتسب منحى آخر هو القول بمفهوم للتراث العالمي اليوناني الغربي الأوروبي، وبمصطلح للتراث المغاير لذلك، ومن ثم فإن الأول يتوزع على المفهوم والمصطلح كليهما، أما الثاني فلا يخرج عن كونه منضبطا بحدود المصطلح وحده، ولعل هذا يحيلنا إلى أرسطو وهيجل باعتبارهما مرجعية لتلك الثنائية الميتافيزيقية التي تستبيح التاريخ والتراث اللايونانيين اللاغربيين واللا أوروبيين لمصلحة أيديولوجيا استشراقية لا تاريخية، وربما كذلك عرقية، وفي الوقت نفسه لمصلحة جعل الفكر العربي الحديث والمعاصر والفلسفة العربية - الإسلامية الوسطية تابعين للتراث اليوناني والأوروبي الحديث والمعاصر.

في تلك الفكرة الأخيرة حول التبعية المعنية، يكتب الجابري بلغة من يرفض القول بوجود تراث عربي «**خاص**»، كما هي الحال بالنسبة إلى تراث شعب أو أمة أخرى. وهنا يلتقي الكاتب مع غلاة المستشرقين، الذين تحدث عن بعضهم إدوارد سعيد في كتابه عن «الاستشراق». يقول الجابري: إن بنيتي الخطاب العربي الحديث والمعاصر والفلسفة العربية الإسلامية «مختلفتان معرفيا وأيديويوجيا، ومع ذلك فهما تلتقيان **في خاصية أساسية** تشكل جوهر طبيعتهما: هي أن كلا منهما عبارة عن قراءة، أو قراءات لفكر آخر، **وليس لتاريخه الخاص** (خط التشديد الأخير هو منيّ: ط. تيزيني). وهكذا فكما كانت الفلسفة العربية الإسلامية عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، فإن الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر بدوره كان ولايزال عبارة عن قراءات لفكر آخرَ هو إما التراث العربي الإسلامي (أي التراث الذي لم يكن قراءة لتاريخه الخاص، كما مر فوق: ط. تيزيني)، وإما الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر»[17].

ب – بعد الذي أتينا عليه في ما سبق، نحاول استنباط ما نراه – فيه – أنه ذو أهمية منهجية نظرية وأيديولوجية، ولعل المسائل التالية تقع في المقدمة من ذلك:

أولا: ارتبط مفهوم ومصطلح التراث العالمي بالتوازنات والعلاقات والصراعات بين الأطراف المعنية من بلدان العالم، خصوصا من غربه وشرقه، وسواء كانت تلك التوازنات والعلاقات ذات طابع اقتصادي سياسي أو سياسي أو ثقافي أو حضاري عمومي، وسواء كانت تلك الصراعات عسكرية أو اقتصادية وتجارية أو سياسية، فقد كان ذلك كله يفرض نفسه على منظومات الأفكار التي اتصلت بالمفهوم والمصطلح المذكورين، ويظهر واضحا أن الهيمنة التي كان يفرضها طرف على آخر كمنت وراء تجليات ذلك، وما كان من المسألة التراثية العالمية (مفهوما ومصطلحا) إلا أن تجد نفسها في لجّة واقع الحال المذكور. ومن هنا، تصدق المقولة الشائعة بأن التاريخ، وكذلك التراث، خضعا للتأريخ من قبل الأقوياء، أي من فرضوا هيمنتهم على آخرين، إضافة إلى ذلك نفتقد الكثير من «التراث العالمي» بسبب الحروب والصراعات المسلحة التي كانت – في أحوال ليست قليلة – تنتهي بتدمير مدن ومنشآت اقتصادية جغرافية، مما يمثل عبئا على عملية جديدة للتأريخ للتراث العالمي المذكور.

ثانيا: خضع مفهوم ومصطلح التراث العالمي لتطور «الوعي المحلي» و«الوعي اللوني» في نطاق تطور علوم وأنساق علمية مطابقة، مثل الجغرافيا المحلية والجغرافيا الكونية ونظرية الإثنولوجيا (نظرية الأقوام والأقوامية) ونظرية الإثنوغرافيا (نظرية أنماط السلوك الخاصة بالجماعات المحلية المتعددة)... إلخ، وساعد على ذلك نمو مقابل في النظريات والرؤيات الطبيعية الكونية، التي قربت ما هو بعيد، وجعلت المقارنة مفتوحة بين «أكوان صغيرة» Micro و«أكوان كبيرة» Macro، والجدير بالذكر أن نشوء التجمعات الصغيرة والقرى ودول المدينة والدول (بحدود أولية) والإمبراطوريات الكبرى، كان يسهم في نمو وبلورة تلك المقارنة ويؤسس لتطورات ومصطلحات ومفاهيم سوسيولوجية ومعها كذلك تاريخية، مثل الأسرة والتغير والتقدم والزمن.

ثالثا: ثمة وجه مهم من أوجه ما أسهم في بلورة «التراث العالمي»، هو الهوية العالمية. والحق، بقدر ما أسهمت هذه الأخيرة في بلورة التراث المذكور، فإنه هو نفسه أسهم في تكوينها، وكان – من ثم – خلاصة القول فيها. وفي سبيل ضبط المسألة ومقارنتها على نحو أكثر تدقيقا، يتعين على الباحث أن يلجأ إلى طرائق منهجية تمكن من وضع اليد على عملية التجادل بين الخاص والعام، أي الخواص – وهي التي تنتجها خصوصيات الشعوب والأمم والمجموعات، وتمثل بالتالي هوياتها – والعام الذي هو، والحال كذلك، عمومها والكلمة الأخيرة فيها. من تلك الطرائق تبرز اثنتان هما التحليل والتركيب، فعن طريق الأخيرة نستنبط ما يجمع بين الخصوصيات التراثية المتعلقة بشعوب العالم وأممه ومجموعاته بصيغة «التراث

العالمي». وكي تجتمع تلك الخصوصيات في هذا التراث وتتوحد لا بد من التقارب أولا، ومن المثاقفة ثانيا، ومن الندية ثالثا. أما عن طريق التحليل فنتبين أن ذلك يجسد وحدة الخصوصيات التراثية، إنما عبر ارتداده إلى عناصر مختلفة متباينة وقد تكون متنافرة، ومع ذلك فإن العناصر الثلاثة المذكورة فوق (التقارب والمثاقفة والندية) هي التي تؤالف بين الخصوصيات إياها في موزاييك تجد أحجاره أنسابها في أبنيتها الخصوصية، كما في هذا الموزاييك؛ أي في عموميته وفي اندراج أحجاره في نسق يستمد مصداقيته النظرية والواقعية ضمن بنية عمومية في خصوصية عناصرها، وخصوصية في عمومية عناصرها. إلا إذا نظر إلى خصوصيات شعوب معينة أقل في سلم الحضارة والعقل والعقلانية، أو في الإطار الجيوبيئي أو الجيوسياسي، حينذاك تنتهي عملية النظر إلى التراث العالمي باعتبارها سياقا من توحيد هذا التراث على النحو المأتي عليه قبل قليل.

وننهي هذا البحث بالإشارة إلى موقفين اثنين مختلفين في المنحى، ومجتمعين في الحصيلة، ويتمثل الأول في ما قدمه ميشيل فوكو، في حين يقدم الثاني محمد عابد الجابري، ففوكو الذي اهتم بتركيز على «حفريات المعرفة المترسبة عمقا وسطحا»، لفت انتباهه إطنابُ مجموعة من الدارسين في البحث في «الأصول البعيدة» لظاهرة ما، فأراد تصويب الموقف عبر مواجهة الظاهرة نفسها من حيث هي، مما جعله يؤكد «الانفصال» على حساب «الاتصال»، مفضيا إلى اعتبار الانفصال «الحقيقة»، وإلى إضعاف الاتصال، بوصفه طريقا للعب على الظاهرة ولتضبيع خصوصيتها، وهذا جعله يصل إلى «أطلقة الانفصال»[١٨]، وواضح من ذلك أن «التراث العالمي»، باعتباره تراثا ممتدا من الماضي إلى الحاضر وفاعلا فيه، سوف يغيب عن العملية، وذلك بسبب أن بعد التواصل التراثي (وضمنه التاريخي) يكون مستبعدا.

أما الجابري فيصل إلى ما وصل إليه فوكو بطريقة أخرى، تتسم بطرافة تتضح بعبق الاستشراق الآتي من القرن التاسع عشر، والمخترق بشحنة استعلاء الغرب على الشرق، والمدينة على البادية «العلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال، أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية. إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء»[١٩]، ويستنبط الكاتب نتيجة أخيرة يراها حاسمة بالنسبة إلى الفكر العربي، فيقول في مكان آخر «وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج عبارة عن «زمان راكد». ومن هنا لا تاريخية الفكر العربي»[٢٠].

وإذا كان فوكو في موقفه السابق قد عبر عن احتجاجه على النزعة التاريخانية في تأكيدها على الاتصال على حساب الانفصال في الفكر العربي، فإن الجابري قد انطلق في قولته من ذلك الاستشراق المتحدر من القرن التاسع عشر، ومن ثم من الحطام العربي، الذي نظر إليه

خارج التاريخ، بحيث غدا متماهيا مع «طبيعته»، والمهم في هذا وذاك أن مفهوم ومصطلح التراث العالمي كليهما يجري إقصاؤهما، بحيث يغدو الفكر العربي لقيطا، وهنا تكمن طرافة الموقف الغربي والعربي الراهن، إذ كلاهما يعيش حالة من الأزمة البنيوية العظمى: الأول بأزمة نموه والثاني بأزمة ما يكوّن احتضاره، وسيتعاظم هذا الوضع المركب إلى أن تنمو قوى عالمية حية تتمكن من إعادة التوازن العالمي المفقود، أما قضية التراث العالمي - مفهوما ومصطلحا - فستبقى مفتوحة أمام الباحثين والمفكرين والمثقفين والسياسيين الثقافيين، يدا بيد، مع النظر في ما يحدث من تحولات كونية تحمل، إلى درجة كبيرة، إشارات وعلامات على مصائر العالم، والمهم في هذا كله أن العملية تتحدد بمن يسعون إلى إلغاء ذاكرة العالم (الجنوبي خصوصا)، وبمن يعملون على النهوض باتجاه استعادة تلك الذاكرة المهددة بالابتلاع، خصوصا منها ما يتصل بالشعوب العربية وأمثالها المهددة راهنا بالاستباحة.

ويبدو - من معظم المعطيات العالمية الراهنة في وضعيتها الراهنة كما في سياقاتها المستقبلية - أن الإجابة عن أسئلة التراث الوطني والقومي المحلي والإنساني العالمي العمومي لم تعد ممكنة ولا محتملة في إطار يحترم خصوصيته ضمن عمومية كونية منفتحة وفاعلة إلا عبر الانطلاق من مجموعة من المبادئ العلمية الأكاديمية والسوسيوثقافية، لا بد من أن تكون التالية في مقدمتها: مساواة الشعوب والأمم في ما بينها مساواة تامة، إقرار بخصوصيات هذه الشعوب والأمم واحترامها على نحو لا ينطوي على أي استثناء، تخلٍّ كلي عن مجموعة من المقولات العرقية الفاسدة، مثل «شعوب أصلية وأخرى غير أصلية»، و«شعوب تاريخية وأخرى لا تاريخية»، و«شعوب مائية مبدعة وشعوب رعوية صحراوية غير مبدعة»، و«شعوب تُنتج أيديولوجيا فقهية وغيرها»، و«شعوب تنتج المعرفة»، وشعوب يدخل تراثها في إطار «المصطلح»، وشعوب يدخل تراثها في إطار «المصطلح والمفهوم»، وأخيرا «شعوب تستمد هوياتها وخصوصياتها من سوق كونية واحدة، تهيمن عليها إمبراطورية عسكرية صناعية عولمية»، ويمكن أن نجمل تلك المبادئ في مبدأ واحد مؤسِّس لها جميعا تأسيسا إبيستمولوجيا هو التالي: الاختلاف في المستوى المعرفي والأيديولوجي والذاتي والموضوعي لتلك الهويات والخصوصيات، إنما نجده في مرجعيتين اثنتين هما التاريخ والوضعية السوسيوثقافية والاقتصادية والسوسيو نفسية، وليس في حالة تتأبى على التاريخ والجغرافيا والسوسيولوجيا، او في حالة «أزلية» يستشهد بها محمد عابد الجابري على لسان عبدالوهاب بوحديبة، الذي يقول «فالبنيوية جن يلابس الثقافة العربية، إذ في هذه الثقافة بنيات أزلية يجب الكشف عنها بأي ثمن»[٢١].

وحيث يكون الأمر كذلك، فإنه يغدو من الضروري إنجاز خطوتين اثنتين تكمل إحداهما الأخرى، هما حوار عقلاني تاريخي داخل الثقافة العربية الراهنة، وحوار بين هذه الثقافة

والثقافات العالمية، بحيث تكون الأولى (وهي التأسيسية منهجيا) بمنزلة حوار نقدي مع الذات (مونولوج)، وتكون الثانية بمنزلة حوار مع الآخر (ديالوج). ومن شأن ذلك حالئذ، أن يضبط مجموعة من المصطلحات التي أطلقت وتطلق الآن، وأن يضعها في سياقها الصحيح، مثل صراع الحضارات وحوار الحضارات، وحوار الشمال والجنوب والغرب والشرق، ومن ثم فإن التأسيس للبحث في «التراث العالمي» يشترط القيام بتلك الأنماط من الحوار، لكن عبر استخدام علمي لأدواته وآلياته ومنظوماته وأهدافه الاستراتيجية، هذا أولا. أما من ناحية أخرى فإن المهمات «التراثية البحثية» العظمى المطروحة أمام باحثي وعلماء العالم الراهن إنما يتحدد طرف أساسي منها في حوار الحضارات وليس في صراعها، وفي البحث المشترك عن مصادر جديدة في المجتمع والطبيعة لإثراء حياة الناس وتقدمهم، ويتم ذلك بحيث تكون المرحلة الحالية والمقبلة «مادة معرفية وأيديولوجية وقيمية وجمالية... إلخ»، لأجيال قادمة يرون فيها بالضبط «تراثهم العالمي المشترك».

إذن، لما كان التراث العالمي أمرا تتقاطع فيه مصالح الشعوب والأمم وأفكارهم ورؤاهم ومطامحهم فقد أصبح موضوعا مشتركا في صنعه وإنتاجه، وكذلك في البحث فيه، بحيث يكون ذلك إحدى مرجعياتهم في كفاحهم من أجل حياة مشتركة قائمة على الاحترام والندية وإعادة بناء العالم بما يخدمهم جميعا.

الهوامش

1 انظر: فوكوياما، فرنسيس – نهاية التاريخ، دار العلوم العربية، بيروت، ترجمة حسين الشيخ، دون تاريخ.

2 J. Le.Goff: Heurset Maltheurs Mondialistions, Le Monde Du 16/11/2001, P.1- 18.

3 يمثل سيد قطب نموذجا مهما لهذا الموقف، فهو في كتابه («الإسلام ومشكلات الحضارة»، ص١٧٣، من دون تاريخ ومكان الإصدار) يتحدث عن موقف الإسلام حين يواجه المجتمع الجاهلي – العالمي – الحديث، فهو «يعدّله وفق منهجه، ثم يدفع به إلى الأمام»، ومن ثم توجد عند سيد قطب «الجاهلية الأولى» قبل الإسلام و«المجتمع الجاهلي العالمي الحديث».

4 سيرد معنا هذا الرأي الجابري في موضع لاحق بصيغة أكثر تفصيلا.

5 الجرجاني: كتاب التعريفات، المطبعة الحميدية المصرية، عام ١٣٢١هـ – ص١٣٢.

6 Raymond Aron: Dimensions de la Conscience Historique, Paris, Plon, 1961, P.384.

وحول المسائل المتصلة بالتراث والتاريخ، وبالماضي والحاضر، نحيل إلى كتابنا: من التراث إلى الثورة – حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، بيروت ودمشق، ط ٣، ١٩٧٩، الفصل الثالث خصوصا.

7 انظر ذلك في:

H.Linder - Der Entwicklungsweg Des Rhilosorhischen Denkes, Berlin 1966, P.15.

8 يكتب ليفي شتراوس حول ذلك بكيفية مفعمة بالحميمية البشرية ما يلي: «يجب الا ننسى ابدا أن اي شريحة من البشر لا تملك صيغا يمكن تطبيقها على الكل، وأن بشرية مُذابة في نمط معيشي وحيد هي بشرية لا يمكن تصورها، لأنها ستكون بشرية عظمية (انظر الترقي: ميشال بوغنون – موردان: أمريكا التوتاليتارية – تقديم بيار سالينجر، تعريب خليل أحمد خليل، دار الساقي، بيروت عام ٢٠٠٢، ص٢٦٢).

9 مكسيم رودنسون: الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية (ضمن: تراث الإسلام – القسم الأول، تصنيف شاخت وبوزورن، الكويت ١٩٧٨، ص٣١).

10 انظر مع المقارنة: موسوعة ماير الجديدة، مجلد ٦، لايبزغ ١٩٦٣، ص٢٩٩.

11 M.Weber: Gasammelte Aufsaetze Zur Religionssoziologi Bd.1 Tuebingen 1920.

12 يتحدث عن مثل هذه الشعوب «الأصيلة» والأخرى «غير الأصيلة» الكاتب سليم نقولا محسن (انظر مجلة الثقافة الأسبوعية، دمشق في ١٥ سبتمبر ١٩٧٣).

13 أدونيس: احلموا بمستقبل يكون فيه الاقتصاد كاقتصاد العصر الحجري، جريدة الثورة، دمشق، في ١٩٧٧/٩/٩.

14 محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص٣٤٧.

15 محمد عابد الجابري: نحن والتراث، بيروت، ١٩٨٠، ص١٦.

16 محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص٨٠ – ٨٦.

17 محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، بيروت ١٩٨٢، ص١٨٣.

18 انظر: ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، الطبعة الثانية، بيروت والدار البيضاء ١٩٨٧، ص٥ – ١٣.

19 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص٢٤١ – ٢٤٢.

20 محمد عابد الجابري: نحن والتراث – مرجع سابق، ص ١٦ .

21 محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – مرجع سابق، ص ٥٣ .

المجتمع المدني بين الواقع والأيديولوجيا (الكائن والممكن في المجال العربي)

د. محمد سلام شكري (*)

تقديم

تعاظم الاهتمام نظرية وممارسة بالمجتمع المدني، كما تناسلت مستويات الحاجة إلى توظيفه داخل حقل الخطابات الأكاديمية، السياسية والإعلامية، أو الاستعانة به كبديل عن الدولة أو عن تنظيمات ومؤسسات أخرى. إنها حاجة مزدوجة نظرية وعملية تزايدت في العقدين الأخيرين، في نهاية القرن العشرين، والعقد الراهن من بداية القرن الواحد والعشرين.

غير أن هذه الحاجة إلى المجتمع المدني - كواقع أو كمطلب أو كشعار - تتباين مجالات تلمسها وفق الرهانات الموضوعية والتمثلات الأيديولوجية وأيضا المصالح الفئوية - الذاتية لموظفي الخطاب حول المجتمع المدني والفاعلين الاجتماعيين الميدانيين العاملين على تأسيس مجتمع مدني وتطويره وتمتين أنسجته وخلاياه في حالة وجوده.

من باب التكرار الممل وإعادة إنتاج الطوطولوجيا العقيمة التفكير في مجتمع مدني في مجالنا العربي بإسقاطات تحيل إلى مرجعية الغرب للمقاربة بين تجربتنا وتجربة «هم»، بين «مجتمعنا المدني» إن كان موجودا، وبين المجتمع المدني في المجال الغربي، كما تحقق عبر سيرورة من التراكمات التاريخية، والرهانات السياسية والصراعات الاجتماعية، حيث التعالق قائم وضروري بين المجتمع المدني والديموقراطية منذ القرن السابع عشر، فترة تدشين التفكير والعمل في «العقد الاجتماعي» بين الحاكم والشعب. إلا أن المجتمع المدني في تشكله، بل في توظيفه كمفهوم أيضا، عرف رحلة سفر متنوعة المحطات والمنعطفات بتنوع تلك

(*) باحث من المملكة المغربية.

التراكمات، والرهانات والصراعات، ولذلك فهو مجتمع لا يعرف بلغة واحدة، وإن كانت للمرجعية الهيجلية سطوتها وامتدادها داخل متن مرجعيات نظرية لاحقة عليها. إن تلازم المجتمع المدني والديموقراطية يدفعنا إلى تعريفها بصيغة التعدد ما دامت الديموقراطية تتأسس على التعدد، وما دام المجتمع المدني هو حقل تدبير الاختلافات وتأكيد الهويات والمطالب المتنوعة. إذا كان هذا هو ما يسم المجتمع المدني في المجال والتجربة الغربيين، فما بالنا نحن كعرب أثقلنا إرث التأخر التاريخي؟ هل تنفصل الرهانات والخطابات المتداولة حول المجتمع المدني في المجال العربي عن أسئلة النهضة والتقدم التي صاغها رواد الإصلاح في نهاية القرن التاسع عشر؟ هل الحاجة المزدوجة إلى المجتمع المدني كحاجة نظرية وعملية تعبر بالنسبة إلينا عن تطور موضوعي في سيرورة التدافع التاريخي بين القوى الاجتماعية والحركات السياسية، أم هي حاجة ظرفية عابرة تتصل بالشعار الأيديولوجي الذي سيختفي في الغد القريب (الموضة)، كما اختفت شعارات الثورة، الأممية البروليتارية، القومية... إلخ؟

تقتضي الضرورة المنهجية تفكيك عناصر الموضوع، واستنطاق الخفي في ما تعلنه ظاهرا الأسئلة المطروحة عبر تناول مسترسل للمفاصل الموضوعاتية التالية:

١ - الغرب: المجتمع المدني في الأنساق النظرية
٢ - المجال العربي: المجتمع المدني بين الواقع والأيديولوجيا
٣ - المجتمع المدني والدولة بين التضاد والتكامل
٤ - مجتمع مدني ومجتمعات مدنية

١ - الغرب: المجتمع المدني في الأنساق النظرية

يحيل المفكرون والباحثون في العلوم الاجتماعية كما في الفلسفة إلى البدايات التأسيسية والحقيقية لتشكل مفهوم المجتمع المدني إلى القرن السابع عشر الميلادي، حيث يكون التأصيل النظري لهذا المفهوم ارتباطا بالفلسفات الحقوقية، المسماة أيضا بفلسفات «الحق» ونظريات «العقد الاجتماعي» مع كل من هوبز ولوك وبعدهما روسو. لمفهوم المجتمع المدني إذن تاريخه الخاص، تاريخ تداوله وتوظيفه، انتقاله وترحاله بين الأزمنة والأمكنة، أزمنة النظريات، والأعلام الفلسفية والسياسية، والأمكنة، أمكنة تطبيق السياسات الوطنية والدولية، كما الحلم بإنجاز يوتوبيات سياسية. كان توظيف المفهوم لدى أعلام كبرى: هوبز، روسو، هيجل، ماركس وجرامشي، كما في منظومات وأنساق سياسية اشتراكية وليبرالية. في تاريخية تشكل وتطور تداول هذا المفهوم نقرأ كما نكتشف التاريخية المعاصرة لتشكل المجتمع والسياسة بالغرب، لانفصال الشأن الدنيوي عن الشأن الديني، للصراع بين القطب الكنسي والقطب الأنواري حول شؤون محورية: تدبير الإقطاعات والمصالح الاقتصادية، توجيه الشأن السياسي وخاصة

داخل بلاطات أوروبا، تنميط تدبير حياة الفرد من خلال التربية والتلقين، وأخيرا إبراز تصور للعالم ومحاولة فرضه وتأبيده. إنها الحقول الحيوية والصعبة لمجالات الاقتصاد، السياسة، التربية والثقافة، وأخيرا الدين والعلم.

أسست كل الفلسفات الحقوقية في العصر الحديث، خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر على تجاوز نظرية «الحق الإلهي» التي صاغتها الكنيسة وانتفعت منها، كما انتفع منها الملوك لتبرير تسلطهم وإضفاء الشرعية على استبدادهم درءا لكل تفاوض أو تعاقد. لذلك، كانت نظريات «العقد الاجتماعي»[1] «نقدا» لنظرية الحق الإلهي للملوك كما للكنيسة في التصرف المطلق في الأملاك والخيرات كما في المصائر الفردية والجماعية لشعوب أوروبا. تتجاوز الفلسفات الحقوقية والسياسية «العقد الاجتماعي» الأساس التيوقراطي للحكم الفردي المستبد؛ لتدشن الزمن الاجتماعي للحكم الديموقراطي المؤسس على التعاقد بين الحاكم والمحكومين، وإن كان ثمة اختلاف بين من يشرعن لاحتمال فسخ العقد إذا ثبت جنوح وشطط من قبل الحاكم (روسو)، ومن يجعله عقدا أبديا غير قابل للفسخ (هوبز).

لا غرابة إذن أن يتمفصل القول في المجتمع المدني مع القول في مسألة الديموقراطية، حيث إن تدشين الخطاب حول الديموقراطية كان متصلا بفصل الشأن الديني عن الشأن السياسي، وهو ما يعني الانتقال عبر «العقد الاجتماعي» من حالة التوحش والعنف والطبيعة إلى حالة التحضر والسلم والثقافة. انتقال من مجتمع طبيعي إلى مجتمع مدني قامع للغريزة والعنف، ومهذِّب لنوازع الاقتتال والإقصاء. ليس مصادفة أن نلاحظ اليوم ومنذ العقد الأخير من القرن العشرين، في البلدان المتقدمة كما في البلدان المتخلفة، في الشمال كما في الجنوب، أن التفكير كما ممارسة الديموقراطية يعانقان التفكير والممارسة في خلايا وأنسجة المجتمع المدني. سينضج التفكير كما سيتكامل الخطاب حول المجتمع المدني مع أعلام الأطروحة الجدلية في شقيها المثالي والمادي، مع كل من هيجل، وماركس وجرامشي، إذ سيكتسب المفهوم وضوحا أكثر داخل هذه الأطروحة وإن لم يكن ذا قيمة مركزية. في الفلسفة المثالية الهيجلية يحمل المجتمع المدني دلالات السلب، الضرورة والفردانية، إذ يرتبط بالتجمعات المهنية، الحرفية والأسرية الصغيرة التي لا تحقق حريتها وإرادتها إلا بحماية من الدولة كراعية لـ «الفكرة المطلقة». انتقالا من الأستاذ إلى التلميذ، من هيجل المثالي إلى ماركس المادي، سيتحقق انتقال في توظيف المفهوم، من دائرة الفكرة المثالية المعبرة عن جدلية الضرورة والحرية، إلى دائرة المصلحة الاقتصادية المعبرة عن الوساطة بين الدولة والفرد، بالنظر إلى أن دلالة المجتمع المدني عند ماركس حتى سنة ١٨٤٥ تعني المصالح الاقتصادية للطبقة البورجوازية. مع الفيلسوف الإيطالي أنطونيو جرامشي (مؤسس الحزب الشيوعي الإيطالي أيضا) يتخذ المجتمع المدني كمفهوم دلالة أكثر تطورا ونضجا مما تحقق في الفلسفات

السياسية والحقوقية بشكل عام أو عند ماركس بشكل خاص، إذ يرتبط المفهوم بدلالة أكثر وضوحا تتكثف في مجموع المؤسسات ذات الوظائف الثقافية، التعليمية والدينية، متمثلة في المدرسة، الأسرة، الكنيسة، وهي كلها تسمى بالمؤسسات الخاصة، في مقابل المجتمع السياسي المؤلف من الدولة والأحزاب، والمجتمعان المدني والسياسي يتوحدان في ما سماه جرامشي «البنية العليا»[٣].

لا يمكن فصل تفكير جرامشي في المجتمع المدني عن تفكيره السياسي الماركسي في مسألة التغيير والثورة، حيث انبثق لديه هذا المفهوم بعد مراجعته السياسية والنظرية (في سنوات اعتقاله في سجون الديكتاتور موسوليني) لتجربة إخفاق الأحزاب الشيوعية بأوروبا الغربية، واستحالة إنجاز ما حققه البلاشفة بقيادة لينين بروسيا. استنتج جرامشي أن الصراع بروسيا الإقطاعية كان داخل المجتمع السياسي، محوره السلطة. أما في أوروبا الغربية، فالبورجوازية متمكنة من المؤسسات الثقافية، التربوية والدينية، أي أنها محققة لهيمنة ثقافية Hégémonie Culturelle على المجتمع المدني بكل مؤسساته وخلاياه. وهو ما يعني أن الصراع يجب أن يبدأ ولفترة طويلة بين الطبقة البورجوازية والطبقة العمالية بقيادة الحزب الثوري (المثقف الجماعي بلغة جرامشي أو الأمير الحديث)، حتى تتحقق الهيمنة بعد حرب التحركات Guerre des mouvements تمهيدا للمعركة الحاسمة والنهائية وهي حرب المواقع Guerre des Positions. إلا أن مفهوم الهيمنة ليس مطية لغاية سياسية، ولا هو أداة لتحقيق التغيير، بل هو غاية أيضا في تفكير جرامشي كما يستنتج أحد قرائه[٢]. إن الهيمنة تتصل بالإصلاح الثقافي والأخلاقي للجماهير الشعبية، تمهيدا لتسويغ المشروع التاريخي والسياسي للكتلة التاريخية (العمال في الشمال الإيطالي، والفلاحون في جنوبه، والمثقفون العضويون). يبقى تفكير جرامشي في المجتمع المدني تفكيرا مشدودا لدائرة الحلم الثوري، غير بعيد عن شرنقة يوتوبيا انتهت من خلال تجارب مختلفة بالاتحاد السوفييتي والصين وكوبا... إلخ إلى الكليانية والاستبداد، وذلك على رغم العمق النظري والنفس التجديدي اللذين ميزا التفكير الفلسفي والسياسي لجرامشي بين الماركسيين فلاسفة وسياسيين.

يصح القول: إن المجتمع المدني في فكر أنطونيو جرامشي يتأطر ضمن إشكالية سياسية لا ضمن إشكالية ثقافية - مدنية، وهذا يتبدى ممركزا عبر ما ينيطه هذا السياسي المثقف من دور مركزي للحزب السياسي في علاقته بالمجتمع المدني «إن الحزب السياسي بالنسبة إلى كل المجموعات هو تحديدا الآلية (الميكانيزم) التي تؤدي في المجتمع المدني الوظيفة نفسها التي تؤديها الدولة، بطريقة أكثر شمولية وتركيبا في المجتمع السياسي»[٤]. من زاوية النظر هذه كزاوية سياسية تخص جدلية السلطة/ السلطة المضادة، يتموضع مفهوم المجتمع المدني باعتباره على مستوى الغاية يتصل بتحقيق الهيمنة الثقافية - الأيديولوجية لكتلة تاريخية

جديدة وصاعدة على حساب كتلة تاريخية قديمة. إن سحر مفهوم المجتمع المدني والجاذبية التي مارسهما على اليساريين الأوروبيين في الستينيات، ومن بعدهم على يساريي العالم الثالث (ومنهم العرب) في عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي هما سحر وجاذبية يستمدان مصدرهما من ذلك البعد الغائي السياسي للمجتمع المدني، ألا وهو الهيمنة كوسيلة لحيازة السلطة بالنسبة إلى الحزب الثوري البروليتاري كما راج في الأدبيات الماركسية اللينينية.

إن التحليل الذي اقترحه جرامشي للمجتمع المدني باعتباره مجموع المؤسسات الثقافية المتميزة عن المجتمع السياسي كدولة، هو تحليل خص المجتمع الرأسمالي لإبراز موطن قوة وبؤرة استمرار هيمنة البورجوازية في أوروبا الغربية، كما يوضح ذلك بعض القراء المختصين في تحليل فكر جرامشي [٥]. لم تعد مسألة حيازة السلطة من قبل الحزب الثوري متمركزة في قلب المجتمع السياسي، كما لم يعد الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا صراعا سياسيا مباشرا، فقد أظهرت مراجعة جرامشي المتأنية من داخل المنظومة الماركسية المناقضة للمنظومة الرأسمالية المنبثقة من أحشائها، المترعرعة في حضنها في الوقت نفسه، أن الصراع بين الطبقتين صراع ثقافي وأيديولوجي قد يمتد لأمد طويل، حيث لا يمكن تكرار النموذج البلشفي مع لينين. يقول بيري أندرسون Perry Anderson «خلف قلم جرامشي، كانت الهيمنة تعني تبعية الطبقة العاملة أيديولوجيا للطبقة البورجوازية، مما يمكن هذه الأخيرة من ممارسة هيمنتها بواسطة الاعتراف» [٦]. إن نواة التمييز بين الثقافي - الأيديولوجي والسياسي هو ما سيطوره الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير في عقد الستينيات بتمييزه المعروف بين الأجهزة الأيديولوجية والأجهزة القمعية للدولة، كما أن جعل الاعتراف العصب الرئيس للهيمنة هو ما جعل عالم اجتماع معروفا مثل بيير بورديو P.Bourdieu يمركز ثنائية الاعتراف - الهيمنة كأساس لمشروعية كل نسق ثقافي (خاصة النسق التعليمي) لاستبطان الزبناء والمدبرين الأساسيين لأهم القيم والتمثلات للعمل الوظيفي لكل نسق اجتماعي. إن ثقافة الاعتراف بمشروعية ما تفرضه الفئات المسيطرة بتعومة ثقافية هو ما يتمثل بلغة جرامشي في «وظيفة الهيمنة التي تمارسها الجماعة القائدة على مجموع الجسد الاجتماعي» [٧].

يكتسب مفهوم المجتمع المدني داخل المنظومة الليبرالية دلالات جديدة، متنوعة ومرنة، لا ترتبط بالبعد السياسي الأحادي ضيق الأفق (السياسوي)، كما لا ترتبط بثنائية السلطة/السلطة المضادة، بل ترتبط بأنساق اجتماعية فرعية وقضايا سوسيولوجية وثقافية متنوعة، مع هجرة منطق دولنة المجتمع Etatisation de la sociéte كمنطق يروم إحكام الدولة لرقابتها على كل الأنساق الاجتماعية الفرعية، وإضفاء البعد السياسي على كل تفاصيل الحياة اليومية للأفراد والجماعات، داخل البيت كما بمكان العمل، رقابة على المادي والرمزي، على الجسد

والفكرة، مع هذه الهجرة يكون المجتمع المدني كموضوع للتفكير وحقل للاكتشاف العملي والفعل الميداني قد اغتنى بمقاربات في الفهم كما بأساليب في العمل جديدة، غير جاهزة، تفرض إبداعا مستمرا نظرا وفعلا. لقد أضحت قضايا المرأة، البيئة، حقوق الإنسان، الطفل، الاختلاف الجنسي، التنوع الثقافي... إلخ بؤرا خصبة للحقل الكبير القابل للسبر المستمر: المجتمع المدني. في التفكير الليبرالي لم يعد المجتمع المدني حبيس إشكالية السلطة السياسية، كما لم يعد خادما طيعا ليوتوبيا حالمة، بل أمسى سيد نفسه، فاعلا ومنفعلا مع الحقل السياسي، يتنفس برئة الديموقراطية، وتضخ في شرايينه دماء حقوق الإنسان. يؤكد عالم الاجتماع آلان تورين Alain Touraine واقع الترابط بين المدني والسياسي قائلا «تسير الحركة المجتمعية والديموقراطية جنبا إلى جنب. فهما أبعد ما يكون عن التعارض أو الانفصال. فالنظام السياسي الذي لا يرى في الحركات المجتمعية إلا تعبيرا عنيفا عن طلبات مستحيلة التلبية يفقد صفته التمثيلية كما يفقد ثقة الناخبين»(٨). ليس المدني سوى المجتمعي بلغة آلان تورين، وليس إثبات القول بتنوع مظاهر وأبعاد المجتمع المدني في المنظومة الليبرالية تقريظا لهذه المنظومة ومديحا لمنجزاتها الحاملة معها سلبيات غير قليلة، أهمها الآثار المدمرة للعولمة، لكن الليبراليين أنفسهم نضج لديهم الوعي بأن الحاجة إلى المجتمع المدني نظرية وممارسة، مفهوما وعملا، هي حاجة أغنى وأعمق من اللجوء إلى مفهوم الديموقراطية، الذي يتصل بالضرورة بتفويض الأكثرية الحكم للأقلية، وهو تفويض يحمل بذور الانحراف والفساد السياسيين (٩). يشير أحد الباحثين الاجتماعيين العرب إلى أن المثقف بدوره بتوظيفه لمفهوم المجتمع المدني انتقل من الإعجاب بالدولة إلى إعادة اكتشاف الممارسة الاجتماعية في مناطق اجتماعية متنوعة، كما جرى اكتشاف فاعلين جدد تمثلوا في الشباب، النساء والطبقة الوسطى(١٠). كيف اكتشف المفهوم عربيا؟ هل ثمة تطابق والتئام أم تنافر وتباعد بين تاريخية تشكل المفهوم في الغرب وتحققه الطبيعي في التاريخ والاجتماع وبين تاريخية تشكله وتوظيفه - ليس بالضرورة تحققه - في الفكر والمجتمع العربيين؟

٢ - المجال العربي: المجتمع المدني بين الواقع والأيديولوجيا

دخل مفهوم المجتمع المدني المجال العربي متأخرا تأخر هذا المجال تاريخا وسياسة وثقافة، إذ اكتشف المثقفون العرب قبل السياسيين هذا المفهوم تزامنا مع عودة الفكر اليساري الأوروبي إلى قراءة فكر جرامشي، وهو تزامن لا يتناقض وواقع التأخر العربي في توظيف مفهوم تشكل وتطور منذ القرن الثامن عشر بأوروبا التي جددت توظيفه في منتصف السبعينيات من القرن العشرين، ودفعت أوروبا الشرقية بهذا التجديد في التوظيف في عقد الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن نفسه، أما في أمريكا اللاتينية فقد كان لتوظيف المفهوم أثر واضح في

التفكير بطريقة جديدة في مسألة الانتقال الديموقراطي، كما يشير إلى ذلك أحد المختصين المغاربة في علم السياسة [١١].

بين التشكل الأول لمفهوم المجتمع المدني والعودة إليه مجددا مسافة زمنية وسفر تاريخي يقدران بأكثر من قرنين ونصف القرن، من بداية القرن الثامن عشر إلى ثمانينيات القرن العشرين، وهذا ما أدى إلى حديث بعض الباحثين، كما يبرز الحبيب الجنحاني، عن المجتمع المدني الأول الذي ناضلت من أجله النخبة المثقفة الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والمجتمع المدني الثاني الذي تبنته قوى سياسية واجتماعية في أوروبا الشرقية (خاصة بولونيا) وأمريكا اللاتينية والعالم العربي، ليستنتج الباحث صعوبة الفصل بين المجتمعين/المفهومين لوجود ثوابت توحدهما تتمثل أساسا في العمل التطوعي والتكتل والاستقلال عن الدولة [١٢]. لا يمكن إنكار أن توظيف النخب السياسية والثقافية العربية لهذا المفهوم هو توظيف سياسوي، نابع من ضغط الرهانات المصلحية والصراعات السياسية، ولم يكن توظيفا سوسيوثقافيا أبدعته نخبة ثقافية استجابة لحركية وديناميّة قوى اجتماعية صاعدة، كما عبرت عن ذلك التوظيفات الفلسفية المبدعة والمتغيرة لهذا المفهوم مع روسو، هيجل، ماركس وجرامشي. التوظيف في المجال العربي، وإن اختلفت السياقات المحلية والتجارب الوطنية لكل قطر عربي، هو توظيف نابع من صراعات أفقية داخل النخب، وغير نابع من صراعات عمودية تتحرك من أسفل المدني إلى أعلى السياسي، من التجمع المهني والسكني الصغير إلى قمة السلطة السياسية مرورا بوساطات تتمثل في الجمعيات الثقافية والسياسية والحقوقية.

يكشف المتأمل في المفاصل التاريخية والسوسيو - ثقافية لتشكل المجتمع المدني بالغرب عن تعضي الديموقراطية والمجتمع المدني وعدم انفصالهما. إذ خلف هذا التعضي الذي يختزل في ما هو سياسي (الديموقراطية السياسية كاقتراع فقط) تكمن سيرورة معقدة وتراكمية من العقلانية والتنوير والفردنة والمواطنية، سيرورة تطابقها تسمية الحداثة، وهي غير خطية، بل بها قطائع وبياضات وانتكاسات ما دامت السيرورة التطورية للديموقراطية غير خطية هي أيضا [١٣]. يفتقد التاريخ العياني العربي هذا التعضي المنطقي والتاريخي بين الديموقراطية والمجتمع المدني، وبافتقاد هذا التعضي يصعب، إن لم يكن يستحيل، إثبات وجود مجتمع مدني حقيقي وناضج في المجتمع العربي. يرجع المفكر العربي برهان غليون سبب ذلك إلى غياب معيار مشترك متمثلا في ثقافة عضوية حقيقية «ليس هناك إمكان لظهور ديموقراطية سياسية من دون تعضي المجتمع المدني، وتحلل المجتمع المدني الذي يتجسد في فقدان أي معيار مشترك للتفاهم والتعايش بين الأفراد والجماعات المكونة للمجتمع، يجد تعويضه في تطور مؤسسة تحتكر كل المعايير والسلطات، وتصبح بذاتها المعيار الوحيد والقيمة الأولى والملجأ الدائم لكل فرد، أي الدولة. وهذا هو الأساس العميق للحكم الفردي، ولسيطرة فئة

صغيرة على مقدرات الجماعة بأكملها، وما تقوم به الدولة ما هو إذن إلا انعكاس لما يحكم علاقات أفراد وفئات الجماعة الفاقدة لكل معيار قيمي مشترك. وغياب معيار مشترك (الثقافة) يحوّل كل نزاع إلى عنف ويخلد الحرب (...)»[٤٤].

انطلاقا من هذه المقاربة تكون للمجتمع المدني أولوية كبرى، إذ بعدم تعضيه (وليس تعضيه مع الديموقراطية فقط)، تفتقد الديموقراطية، وتنهار أسس التعايش الاجتماعي والتماسك المدني لغياب معيار مشترك سماه برهان غليون منذ عقدين انصرما بالثقافة، وهو يسمى اليوم بالتواصل. فافتقاد الجماعات المتنافسة على الخيرات المادية والرمزية رموزا مشتركة وأقنومات اتصالية متبادلة للتفاوض والتنازل، والتركيب بين النصر والهزيمة يؤدي إلى الحرب الأهلية والاقتتال المدني. لا سبيل للتفكير في المجتمع المدني ولا لتطوير أنويته وبؤره الاجتماعية القاعدية في حضور الاستبداد وغياب الديموقراطية، انتفاء للحداثة واستمرارية للتقليد. لذا لم يتورع بعض الباحثين العرب عن البحث عن تجليات مطموسة، مشوهة لمجتمع مدني في البلاد العربية، مجتمع مكيف وفق البنيات الاجتماعية المتخلفة، لا تطابق بين مجتمع مدني وتخلف تاريخي، لأن الأول نهض على أنقاض الثاني، وأسس على خلفية مجاوزته المجاوزة الفكرية والعملية. لذلك فإن البحث عن مجتمع عربي قديم، عشائري، حرفي سابق في زمانية تشكله للمجتمع المدني كما تبلور خطابا ونضالا في أوروبا الغربية أولا، هو بحث يعوض وهما، ويلبي رغبة استيهامية تنفخ في خصوصية غير منتجة، خصوصية تدفع إلى إنتاج خطاب «الخصوصية» الذي لا يستخرج قيمة مضافة من وراء التأكيد المتضخم أن المجتمع المدني لدى العرب هو مجتمع أهلي. ينتقد أحد الأقلام هذا المظهر من التضخم الخطابي حول «المجتمع الأهلي» في مقطع معبر «فمفاهيم مثل المجتمع الأهلي بدلا من المجتمع المدني والجماعة عوضا عن المجتمع وتصور المؤمن مقابل المواطن، وما يسميه البعض بحقوق الإنسان في الإسلام بمواجهة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وإن كانت أقرب إلى المخزون الثقافي والمخيال الاجتماعي للعرب، تقوم بعملية معاوضة وهمية تهدف إلى تعزيز نزعة الاستغناء عن الآخر (...) على ضوء الملاحظات السابقة، يشكل الاعتراض القائل إن مفهوم المجتمع المدني مفهوم غربي رفضا شكلانيا للهيمنة الغربية (...) ومن بين أكثر الاختلاطات انتشارا في الخطاب العربي المعاصر، والتي تستدعي التوقف عندها تحليليا ومن أبرزها مقولة «المجتمع الأهلي» التي لقيت رواجا واسعا بسبب قربها من الخبرة العربية الحديثة، وكذلك بسبب إيحاءاتها الدينية الإسلامية»[٤٥].

تحاول مجموعة من الأقلام العربية رفض توظيف مفهوم المجتمع المدني لتعوضه شكلا ووهما بالمجتمع الأهلي، والحال أن المجتمع الأول ينبني على فك الارتباط بالمجتمع الثاني ويؤسس على تفكيك خلاياه التي تعوق الفعل المدني والعمل الجماعي. بيد أن ثمة أقلاما

آخرى ترفض توظيف هذا المفهوم (المجتمع الأهلي)، منتقدة الطريقة التي يطوع بها توظيف مفهوم المجتمع المدني ليكون أداة تبرير لخطاب أيديولوجي، معطوفا على الكليشهات المنمطة التي تسحبها أيديولوجية معينة على المجتمع وعلى باقي الأيديولوجيات المناوئة لها [١٦]. يتعين إذن هجرة منطق السياسة المباشرة واليومية، والقطع مع الرهان المحموم على السلطة المستبد بتخبنا لمقاربة جديدة للمجتمع المدني، هجرة هنا هي هجرة لسؤال «ما العمل؟» والتوجه صوب الفعل الثقافي الرصين، طويل النفس باعتباره فعلا مدنيا لا سياسيا [١٧]. يترسخ الرفض نفسه لاستعمال تعبير «المجتمع الأهلي» لدى الكاتب صادق جلال العظم لأن التسمية هنا تتضمن علاقات القرابة والعشيرة والمذهب والطائفة، بينما ترتكز علاقات المجتمع المدني على المواطنة[١٨]. لمبدأ المواطنة دلالات غنية وجذور تعود للثورة الفرنسية، فهو لا يتصل الاتصال الضيق بفكرة الجنسية أو الخضوع لدولة ذات حدود سيادية، بل هو يخص قدرة الفرد على كسب عضوية داخل تجمع أو تنظيم من تنظيمات المجتمع المدني لحيازة حقوقه، وتحمل مسؤولياته السياسية أيضا. يعمق آلان تورين تحليل مبدأ المواطنة في ارتباط بمسألة الطائفة والدولة القومية والديموقراطية: تحيلنا كلمة «مواطنية» إحالة مباشرة إلى الدولة القومية. لكن بوسعنا إعطاءها معنى أعم، كما يفعل مايكل ولزر، إذ يتحدث عن حق المرء في ممبرشيب Membership (أن يكون المرء عضوا في جماعة) وبالانتماء إلى طائفة. وسواء كانت الطائفة طائفة ديار معينة أو طائفة مهنية، فإن الانتماء الذي يتحدد بحقوق وضمانات، وبالتالي بفروقات معترف بها عمن لا ينتمون إلى هذه الطائفة، يحكم عملية تبلور بعض الطلبات الديموقراطية (...) والوعي بالانتماء وجهان متكاملان. فوعي المرء أنه مواطن، وهو وعي ظهر خلال الثورة الفرنسية، كان مرتبطا بالدرجة الأولى برغبة الخروج من النظام القديم ورفض الانقياد والإذعان. أما الوعي بالانتماء إلى طائفة معينة فهو لا يتعارض مع الحد من السلطة، بل العكس، يكمل الحد المذكور (...).

ارتبطت الديموقراطية في ما مضى ارتباطا وثيقا بالدولة القومية. فقد حددت الاشتراكية - الديموقراطية والديموقراطية الصناعية نفسيهما بتدخل الدولة القومية في الحياة الاقتصادية، كما أن ولادة الديموقراطية في الولايات المتحدة وفي فرنسا كانت ترتبط ارتباطا شديدا - بل كانت متماهية - بالتأكيد على الأمة وعلى استقلالها وحريتها. لكن الديموقراطية الحديثة تعرضت لأخطار كثيرة جاءتها من جانب الفكر القومي، بل كثيرا ما قُضي عليها على يد هذا الفكر (...)، فالديموقراطية تقوم على الإيجاد الحر لنصاب سياسي، تقوم على السيادة الشعبية، وبالتالي على حرية اختيار أساسية حيال كل إرث ثقافي. والدمقرطة تحول الطائفة إلى مجتمع محكوم بقوانين، وتحول الدولة إلى ممثل للمجتمع وإلى سلطة محدودة بحقوق أساسية في الوقت نفسه. أما الفهم المضاد الذي يمكن تسميته بالفهم

الشعبي أو الفولكيش (Volkisch نسبة إلى الشعب) كما يقول الألمان، إذ إن هذه الكلمة هي التي استعملها النازيون للدلالة على نظامهم، فهو يفرض الفكرة القائلة بوجود وحدة أساسية تطغى على كل الاختيارات الممكنة، مما يؤسس لفكر قومي لا يتلاءم من حيث مبدئه مع الديموقراطية. فعوضا عن أن تقيم الديموقراطية صلة مباشرة بين الشعب والأمير (بالحروف الكبيرة)، تحول الشعب إلى مواطنين والأمير إلى حاكم، على حد تعبير روسو (...)، إن فكرة المواطنية تنادي بتحمل كل امرئ لمسؤولية سياسية وتدافع بالتالي عن التنظيم الإرادي للحياة الاجتماعية ضد كل أنواع المنطق غير السياسية التي يدعي البعض أنها «طبيعية»، سواء في ذلك منطق السوق أو منطق المصلحة القومية. فإذا عرفنا المواطنية على هذا النحو، فإنها لا تعود قابلة للتماهي بالوعي القومي الذي رأينا أن مضاعفاته السلبية على الذهنية الديموقراطية لا تقل عن مضاعفاته الإيجابية. فالمواطنية ليست الوطنية (الجنسية). حتى ولو كانت بعض البلدان لا تميز قانونيا بين هاتين المقولتين: فالوطنية تدل على انتماء المرء إلى دولة قومية، في حين أن المواطنية تمنح الحق بالاشتراك في تسيير المجتمع تسييرا مباشرا أو غير مباشر. الوطنية تخلق تضامنا في أداء الواجبات، بينما المواطنية تمنح حقوقا. وفكرة الدولة القومية ظلت فكرة تحريرية مادامت تعرب عن وحدة الدولة والقوى المجتمعية والثقافية الفاعلة ضمن مجتمع سياسي حر ضمن أمة قائمة بذاتها، لكنها صارت خطرا على الحرية ما إن اعتبرت الدولة المؤتمن الوحيد على مصالح المجتمع، فزودتها بناء عليه، بسلطة شرعية لا حد لها. وإنما تتعاظم الخطورة الناجمة عن خضوع المجتمع للدولة، عندما يصبح المجتمع السياسي منفصلا كل الانفصال عن المجتمع المدني (...)»[16].

يشي هذا النص المسترسل - الذي قصدنا انتقاء تصريحاته وتلفظاته القوية والواضحة - على الارتباط القوي بين الديموقراطية والمجتمع المدني، كما بين الحرية والمجتمع المدني، ففي حقل الممارسات السياسية حيث تنتفي الحرية باسم الدولة والفكرة القومية، ينتفي وجود التشكيلات الحية للمجتمع المدني، إذ تستوطن الدولة القومية مجال الفرد والجماعة، العمومي والحميمي فارضة على مختلف الشرائح الاجتماعية تأجيل مشاريعهم وأحلامهم إلى حين انتصار الدولة القومية التي تؤول دولة ديكتاتورية تنصب خيام الاعتقال لمواطنيها، كما لأسرى بلدان مجاورة (ألمانيا الهتلرية وروسيا الستالينية). تقوم ميكروفيزياء السيادة القومية على تذويب الحقوق الفردية وسط التيار الجارف لمصلحة «الشعب» التي لن تتحقق أبدا وسط هيمنة الدولة التي تنزل بسياستها الميكيافيلية إلى مستوى وأد الحريات الفردية التي هي رافعة لمبدأ المواطنة ومحور الحقوق المدنية والسياسية. ليس غريبا أن يتوج ألان تورين نصه باستنتاج فصيح هو خطورة خضوع المجتمع للدولة بانفصال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني، والانفصال هنا لا يتعارض مع مبدأ وواقع استقلال المجتمع المدني عن المجتمع السياسي

من دون حالة طلاق بينهما لحاجة كل منهما إلى الآخر، لأن المجتمع المدني يغذي المجتمع السياسي بأفكار وأطر واقتراحات، كما يراقبه. كما أن المجتمع السياسي يكتسب مشروعيته الديموقراطية بنمو مجتمع مدني وتطوره في مطالبه وديناميائه، وإلا كان مجتمعا سياسيا يتحرك كما يستمد وجوده من كليانية الدولة وشموليتها Totalitarisme القوية في غياب تشكيلات متعددة وحيوية لمجتمع مدني له سيرورة تطور منفتحة. ينتبه الأستاذ علي أومليل في سياق تحليله لعلاقة الدولة النامية بالمجتمع المدني إلى أن دولة الاستقلال تشكلت على أرضية إيديولوجية للوحدة في مقابل التعددية، فكان أن ابتلعت الدولة المجتمع المدني حتى ترسخ مشروعية وجودها الحديث العهد محتلة كل المجال العام [20]. لا يبتعد أحد الباحثين العرب عن الأطروحة نفسها حين يرسم رسما ملخصا التاريخ السياسي العربي المعاصر حيث كان الغائب الأكبر هو المجتمع المدني. يقول محمد كامل الخطيب «من واقع تردي هذه الحالة، حالة الأنظمة العربية التي قامت على أساس القومية، إذ تأثرت بالاشتراكية والماركسية وقبلهما الليبرالية الغربية ومجمل الأفكار العلمانية، يبرز اليوم رأي يقول إن العلمانية قد أخفقت في المجتمع العربي، وإن إخفاق العلمانية هو إخفاق للمجتمع المدني، فالمجتمع المدني هو نقيض المجتمع الديني، كما هو معروف، ومن هنا فهذه الدعوى لا تخفي رغبتها في العودة إلى المجتمع الديني عند بعضهم، وما بروز التيارات الإسلامية - السياسية المتشددة والعنيفة، إلا أحد مظاهر انتشار هذا النمط من التفكير، ومن هنا فالسياسة تعود لترتبط بالدين، ويعود الدنيوي محكوما بالمقدس (الحاكمية لله) كما قال سيد قطب» [21].

يتأطر هذا القول ضمن رفض الخطاب الأصولي الإسلامي للمجتمع المدني ما دامت جذوره تتصل بالعلمانية، إلا أنه وفي سياق رفضه للأصولية الإسلامية الرافضة للمجتمع المدني بدعوى لائكيته ولا دينيته، لا يتورع المؤلف عن نقد الحالة العربية المتردية بما عرفته من مسارات اشتراكية، ماركسية وليبرالية وأدت كلها المجتمع المدني وخنقت أنفاسه. إن تشديد تأكيد غياب مجتمع مدني أو ضعفه في المجال العربي لدى أغلب المثقفين يرجع إلى قوة حضور الدولة ليس من حيث أداء وظائفها وأدوارها الاجتماعية والسياسية الطبيعية من فرض الواجبات على المواطنين والجماعات وتحصين الحقوق، ولكن من حيث الحضور الطاغي المقلص إلى أبعد حدود لكل المبادرات النابعة من أسفل التراتبية الاجتماعية إلى أعلاها، الحضور الكابح لاستقلالية حركات اجتماعية تنظم نفسها وتعقلن سيرورة عملها الاقتصادي أو الثقافي أو السياسي من دون تهديد لوجود الدولة أو سؤال جذري مهدد لمشروعيتها. ينتبه الباحث الاجتماعي التونسي عبد الباقي هرماسي إلى أهمية تجاوز الصراع الطاحن بين الدولة والمجتمع، بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، وذلك بأن تصبح الدولة دولة المجتمع بتحييد وإزالة المؤسسات القائمة والاتجاه نحو طوائف وتنظيمات رسمية ومتجذرة لتأطير مختلف الفئات الاجتماعية [22].

لكن هل من المعقول مطالبة الدولة وفي اتجاه واحد وأحادي بضمان استقلالية المجتمع المدني؟ هل يمكن لهذا الأخير أن يكتسب مشروعية وجوده في غياب منافحة عن مطالبه وحقوقه، وتأكيد قوي لوجوده؟ ألا توجد جذور ثقافية لهشاشة المجتمع المدني واستئساد الدولة العربية؟

لا شك في أن المقارنة التاريخية بين الدولة العربية والدولة الغربية تبرز أن سيرورة تشكل المجتمع المدني في الغرب كانت سيرورة نضالية اتصلت بقيم مستمدة من ثقافة تمحورت حول ضرورة المشاركة السياسية، والدفاع عن المطالب المشروعة، وتأكيد الحق في المواطنة، والاتجاه عن ترسيخ المساواة. لذا تكشف بعض الدراسات عن التمايز في وجود «ثقافة مدنية» واتجاه نحو العمل الجماعي مقارنة بين بلدان كبرى. في كتابهما «الثقافة المدنية» يقارن ألموند Almond وفيربا Verbaبين الثقافات السياسية لخمسة بلدان هي إيطاليا، المكسيك، ألمانيا، الولايات المتحدة وبريطانيا، مركزين على متغيرين أساسيين هما: الالتزام والانخراط. المتغير الأول يخص اتجاه الفرد نحو النظام السياسي، أما المتغير الثاني فيخص المشاركة في النظام السياسي. في إيطاليا تتسم الثقافة السياسية بنمط قدري وضغط للقيود الاجتماعية. أما في ألمانيا فمشاركة الأفراد تنحصر في التصويت مع تأكيد الكفاءة الذاتية والاتجاه نحو الانعزال السياسي لسيادة شعور عام بالرضا عن أداء الجهاز التنفيذي. أما في المكسيك حيث يتجنب المواطنون الحكم لأنهم يعتبرونه فاسدا، فيظهر الاتجاه واضحا نحو الاغتراب والطموح، بينما يعتبر المؤلفان أن الولايات المتحدة وبريطانيا أكثر قربا من «الثقافة المدنية»، حيث يتنامى الاتجاه نحو المشاركة في توازن مع نزعة الخضوع، إذ ثمة تحالف واضح ومستمر بين الفردية والتراتبية مع غياب النزعة المساواتية التي إن بلغت حالة الإفراط تحولت إلى نقيض للديموقراطية وعنصر إفساد لاستقرار النظام السياسي. إن النزعة المساواتية عنصر محفز لوجود ثقافة مدنية راسخة، ودافع للتوازن بين السلبية والانخراط، فالمساواتية المعتدلة مراقبة للسلطة، كاشفة لأقنعتها ونفاقها، ومصححة لمسارات الديموقراطية [٢٣].

تكشف هذه الدراسة المقارنة عن مبدأ أساسي: وهو أن الثقافة المدنية تعيش على قاعدة المشاركة وتنتعش وسط مناخ الاعتدال والتوازن بين الفردانية والجمعوية، بين تأكيد حقوق الفرد واحترام عزلته، والدفاع عن حقوق الجماعة بمراقبة السلطة الحاكمة، والحال أن هذا التكامل هو المفقود في السياق العربي مكانا وزمانا، حتى الفكر العربي المعاصر عقل ويعقل التاريخ باعتباره سلسلة من النكسات والهزائم، تاريخا مرتدا إلى الوراء، يعود إلى السلف الديني. الفكر العربي يعيش وسط شرنقة انقسام حاد بين المجتمع والدولة [٢٤]، وفي استمرار هذا الانقسام الحاد تتراجع إمكانات التوازن بين الفردي والجماعي، وتتكمش احتمالات إنعاش نزعة المشاركة كمحرك دينامي للثقافة المدنية، ومن وراء ذلك لتطور مسار الديموقراطية،

لا يعني هذا تعميق الشرخ التاريخي القائم بين الحلم العربي والإنجاز الغربي فيما يتصل بالديموقراطية، الحداثة والحرية ليتحول من شرخ تاريخي واقعي إلى شرخ ميتافيزيقي يجعل من الفوارق الحضارية والتمايزات الثقافية فوارق وتمايزات فوق طبيعية ألصقت بهويات شعوب، فهذا شعب متحضر ولج تجربة الديموقراطية وبناء المجتمع المدني، وذاك شعب متخلف أخطأ موعده مع التاريخ، حيث لا تصلح له الديموقراطية ولا يمكنه أن يفرز من صلبه مجتمعا مدنيا حيا ومتطورا.

المقصود أن اقتحام بلدان غربية، خاصة فرنسا، إنجلترا، ألمانيا، هولندا وإيطاليا (أوروبا الغربية) لعتبة الحداثة منذ القرن السابع عشر، وصراعها المبكر ضد الكنيسة كما ضد أنظمة الحكم المطلق، ستفتح المجال لبناء ديموقراطية مفتوحة، غير مكتملة قابلة للانتكاس كما للإغناء، كما ستفتح المجال لتشكيل نسيج متنوع لمجتمع مدني كان مخنوق النفس ومكتوم الصوت تارة، حي النبض ومسموع الصوت تارة أخرى، هذا من دون أن ننسى ما كان لفئة المثقفين من أدوار حاسمة في تشكل المجتمع المدني كما في إخصاب المسار الديموقراطي، وهو ما يعدمه بصورة مكتملة وتجربة ناضجة التاريخ العربي المعاصر [٢٥].

لا يمكن نسيان أن غياب المثقفين عن إنضاج سيرورة تشكل المجتمع المدني، لم يكن يخص بالأمس كما هو لا يخص راهنا رغبة ذاتية إيديولوجية تتصل بالنية أو الفكرة، بل إن مخاضات التوتر السياسي والرهان على اكتساب مشروعية السلطة والنفوذ هي التي دفعت بمثقفين إلى الانكفاء والتراجع، وعدم إيلاء الأهمية المركزية للرهان حول المجتمع المدني في السياق المغاربي، حيث تأكد أن المثقفين انصرفوا عن الاهتمام بالمجتمع المدني ليس عن عمى وتقصير، بل لوجود تراتب في المخططات، حيث حظيت قضايا الاستقلال، التنمية والتحديث بمركزية في الاهتمام وجاذبية في الصراع فيما بين مكونات النخب السياسية والثقافية على حد سواء[٢٦]. يبرز رأي آخر له حظه الوفير من الصدقية والمشروعية متأملا في حالة المغرب الأقصى أن التأخر الذي ميز التفكير والعمل في المجتمع المدني ليس مرده المعارضة التي أظهرتها السلطة إزاء تشكل المجتمع المدني، بل لأن المثقفين اليساريين - وهم الفاعلون في حقول وأنوية المجتمع المدني - لم يرغبوا في العمل لتشييد معالم واضحة وأسس قوية لمجتمع مدني حتى لا تضفى المشروعية على النسق السياسي القائم، خاصة أن المجتمع المدني تكرس اعتباره كمقولة أيديولوجية غربية[٢٧].

من هنا يمكن أن نفهم أن المثقف العربي يقرأ المجتمع المدني في المجال العربي انطلاقا من الحلم لا من الواقع، من اليوتوبيا لا من الكائن، إنها القراءة المعكوسة الضدية التي تنظر إلى مجتمع مدني حديث غير قائم كحالة تجاوز لمجتمع تقليدي، عشائري، بطريركي لم يتخلص من حالات الفوات التاريخي، هكذا إذن وفي علاقة المثقف بالمجتمع المدني، يتضاعف الالتباس كما

يترسخ خسوف دور المثقف، فهو إن كان غير مساهم في تشييد لبنات المجتمع المدني بصيغة فعالة ووظيفية، فهو أيضا يتمثله كحلم للهروب من وطأة الحاضر والانفلات حلما من تحديات الراهن الحضاري.

يكشف برهان غليون عن عودة المثقف إلى هذا المفهوم «ارتبطت عودة المثقف إلى مفهوم المجتمع المدني، كما هي الحال في كل مرة منذ بدء التفكير التجديدي في المجتمع العربي، وكرديف لهذا التغيير، ثوريا كان أم إصلاحيا، باكتشافه المتجدد للبنية التقليدية، العشائرية والطائفية والعائلية لهذا المجتمع، وهي بنية منافية في كل وجوهها للمجتمع المدني الحديث»[28]. المجتمع المدني إذن ينتمي توظيفا لدائرة الحلم الإيديولوجي والرغبة السياسية، هو ينخرط في الممكن وينفصم عن الكائن، فيتشكل فصام في وعي المثقف بين تعبير عن حالة قائمة والحلم بحالة ممكنة أو مستحيلة، ففي «كثير من الحالات يوضع المجتمع المدني مكان المجتمع عامة، أو مكان الشعب، أي كتعبير عن حقيقة سياسية أخرى أو عن واقعة قائمة بذاتها معطاة ومشخصة، وليس عن علاقة تركيبية ونظرية (...)»[29]. ها هو ذا إذن وجه آخر لنزعة تبسيطية للمجتمع المدني حيث يؤول رديفا للمجتمع، للشعب أو لحقيقة سياسية (الحزب، النقابة... إلخ)، ولعل هذا المنحى التبسيطي -كما هذا التوظيف المفهوم داخل الحلم لا عبر الواقع - يمتحان سندهما من غياب الوعي بإشكالية عميقة، أساسية ودالة وهي إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، ففي المجال الغربي، نظرية كما ممارسة، وعيا كما عملا، لم ينفصل التفكير والعمل في المجتمع المدني عن العقدة الجوهرية للدولة، لا في تضاد تناحري كما تمثل الفكر السياسي العربي المعاصر ذلك (ومعه المثقف)، بل في تعالق جدلي، وممانعة تكاملية، وتجاذب مصلحي جعل العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني علاقات تلقيح وتنقيح، تلقيح المجتمع المدني لذاته إزاء كل تحجيم دولاتي، وتنقيح الدولة لذاتها بإصغائها للمطالب الديموقراطية للمجتمع المدني.

٣ - المجتمع المدني والدولة بين التضاد والتكامل

هل المجتمع المدني نقيض للدولة؟ هل الدولة مؤسسة ماكروسياسية مبتلعة لكيانات وتوليفات المجتمع المدني؟ هل العلاقات بينهما هي علاقات لا تكافؤ، تناحر وتفاوت في التشكل والتطور؟ لعل كل هذه التساؤلات المشروعة تجد ما يبررها ويمنحها سندا واقعيا حين نفكر كما نمارس في سياق سوسيوتاريخي مشحون بثقل التخلف والتأخر، ففي المجال العربي الذي لم يشهد تشكلا ناضجا ومكتملا لمجتمعات مدنية (إضافة إلى التفاوت، كما كيفا وزمانيا، في سيرورات تشكل أو غياب مجتمع مدني بكل قطر عربي)، تبدو التساؤلات المطروحة أعلاه ملحة، بل «بديهية»، حيث تختل العلاقة بين المجتمع المدني والدولة، فيوضعان في تضاد وكأن وجود طرف منهما

مشروط بغياب، بل بتنحية الطرف الآخر، ولعل هذا التصور التناحري بين المجتمعين المدني والسياسي هو التصور الناظم لكل الأدبيات السياسية، وحتى قسم وافر من الكتابات الأكاديمية في المنطقة العربية.

غير أن عمق العلاقة الحقيقية والطبيعية بين الدولة والمجتمع، كما تكشفه التجارب التاريخية للديموقراطيات الغربية، هو عمق الحاجة المتبادلة بينهما، إذ من صلب المجتمع المدني ومؤسساته تنمو مؤسسة الدولة، تتهيكل وتطور ذاتها.

وفي ضوء تحركات الدولة، سلوكاتها ومبادراتها، يطور المجتمع المدني مطالبه ويصوغ تعبيراته تنظيما وفكرة. لذا كان الارتباط قويا بين بروز وتطور المجتمع المدني، وبين تغير مؤسسة الدولة تعبيرا وجوهرا، مع طرح الديموقراطية حاجة أساسية وغاية ملحة. إن التلازم بين الدولة الحديثة والمجتمع المدني ظل تلازما منطقيا ووجوديا، فحيثما تشكل المجتمع المدني ونضجت أنويته وتبلورت اكتمالا خلاياه، اتجهت الدولة نحو الديموقراطية ، وحيثما كانت الدولة تتحرك ضمن فضاء الديموقراطية تطورت تنظيمات المجتمع المدني وتعددت. في كتابات فلاسفة العقد الاجتماعي، كما في الفكر الليبرالي، اقتصادا وسياسة، يحضر هذا التلازم بين وجود دولة الديموقراطية ووجود مجتمع مدني حديث، بل إن الدولة هي تجسيد للمجتمع المدني، وتعبير عن روحه كما يبرز هيجل، يقول برهان غليون مؤكدا هذا التصور «باستثناء هيجل الذي نظر إلى الدولة من منظور مثالي، ورأى فيها تجسيدا للفكرة وقد وعت ذاتها (...) نظر الفكر الليبرالي الإنجليزي والفرنسي إلى هذه الدولة باعتبارها النتاج الضروري للمجتمع المدني، بمعنى أنها تابعة له، وهو الذي يشكل مفتاح فهمها وإدراك حقيقتها (...) والحقيقة أن هيجل لا يعطي الأسبقية المنطقية للدولة على المجتمع إلا بقدر ما يحلها في هذا المجتمع لتصبح روحه ودستوره الألصق به (...) إن الدولة الهيجلية موجودة في تنظيم الأسرة والمجتمع لا خارجهما (...)»[٢١].

يبرز هذا القول سواء بالنسبة للفكر الهيجلي أو الفكر الليبرالي التعالق المنطقي والوجودي القائم بين الدولة والمجتمع المدني، فهي إن لم تكن نتاج المجتمع المدني كما في المنظومة الليبرالية، فهي قائمة روحا داخل المجتمع المدني (الأسرة) كما في المنظومة الفلسفية الهيجلية، بل إن الدولة عند هيجل، كراعية للفكرة المطلقة، هي صيغة متطورة للأسرة كنواة مركزية وصلبة للمجتمع المدني. لكن إذا كانت الفلسفة الهيجلية تمثل أرقى نموذج للتجريد النظري والشمولية في التركيب المفاهيمي، حد أنها جعلت من أبسط المؤسسات وأكثرها واقعية (الأسرة) كامنة ومعبرا عنها في أعقد المؤسسات وأكثرها تجريدا (الدولة)، فإن هذا لا يدفعنا إلى إغفال التمايز الوظيفي بين المؤسستين، ولا استصغار ماهية كل من المجتمع المدني والدولة كمجتمع سياسي مكثف، فثمة فرق واضح بين الهيمنة المدنية - الثقافية

للمجتمع المدني والسيطرة السياسية للدولة [٢١]. هيمنة المجتمع المدني تتحقق بالثقافة، بالدفاع عبر قنوات أيديولوجية عن مشروع تاريخي محدد، أما السيطرة السياسية للدولة، فهي وإن توسلت بقنوات الأيديولوجيا والإقناع، فإن الإكراه المادي يظل المجال الحقيقي لسلوكاتها السياسية. لا تفكير ولا عمل في/ داخل المجتمع المدني دون تفكير عمل في/ داخل الدولة، فكلما استعملنا كلمة مجتمع مدني وجدنا أنفسنا داخل إشكالية الدولة، وحتى الدراسات السياسية التي طرحت العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني في أمريكا الجنوبية، إنما أطرت مقارباتها للمجتمعات المدروسة ضمن تصنيفين لا ثالث لهما:

١ - نوع العلاقة المؤسسة على التعاضد الدولتي، حيث يكون للدولة دور تنظيم المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع.

٢ - نوع العلاقة المؤسسة على التعاضد المجتمعي، حيث يتكفل المجتمع بتنظيم نفسه، وتكون للدولة وظائف محدودة كما هي حال المجتمع الليبرالي [٢٢].

هكذا وفي كلتا الحالين من التعاضد كجوهر لعلاقة المجتمع المدني بالدولة يكون ذلك المجتمع هو الغاية والمقصد، سواء تكفلت الدولة بتنظيم مؤسساته وأنويته، أو بادر هو إلى ذلك وكانت للدولة مسؤولية محصورة. بيد أن الكتابات العربية الرائجة، لم تطرح في معظمها إشكالية العلاقة بين المجتمع المدني والدولة باعتبارها علاقة جدلية، تتأسس على تركيب نظري/ واقعي بين الضرورة والحرية، ضرورة وجود الدولة لاستمرار قيام وعمل المجتمع المدني، وحرية المجتمع المدني في الفعل والإبداع في تجاور مع سلطة الدولة. قاربت هذه الكتابات المجتمع المدني كحالة انقلابية مزيحة لوجود الدولة، وفهمت أن الارتباط بينهما لا يكون إلا من خلال مدخل التناحر والتعارض، لنتمعن في هذا الخطاب المركب لبرهان غليون ملما بمضمون هذه الكتابات:

«في الواقع يبدو المجتمع المدني في الأدبيات السياسية العربية الحديثة، وكأنه وجود قائم بذاته يقف وجها لوجه أمام الدولة. كما تبدو الدولة بالضرورة وكأنها مؤسسة خاصة مستقلة عن المجتمع المدني وقائمة فوقه أو خارجه أو ضده (...) والواقع أن المجتمع المدني لا يمكن أن ينفصل كمفهوم مجرد عن مفهوم الدولة، بل هو يشكل العنصر المكمل له كما رأينا، إذ لا وجود لمجتمع مدني، لمفهوم المجتمع المدني، دون مفهوم الدولة. والمجتمع المدني ليس شيئا جامدا إنما هو تجريد نظري، أي تحديد لعلاقة الخاص بالعام، والمدني بالسياسي، هدفه فهم تركيب العلاقة الداخلية للسلطة والسياسة في المجتمع» [٢٣].

يستجمع هذا القول جل الاختزالات السطحية التي تدرك علاقة المجتمع المدني بالدولة وكأنها علاقة تناحر وصراع، والحال أن مفهوم المجتمع المدني ما هو إلا تركيب لسيرورة واقعية من التنظيمات الاجتماعية ذات العلاقة بالدولة، إما من حيث رفع المطالب والمنافحة عنها،

وإما بالتكامل مع الدولة في أعمال اجتماعية، ثقافية وبيئية، وإما بتغذية الدولة بأطر وفاعلين تمرسوا داخل المجتمع المدني لينتقلوا للفعل في مؤسسة من مؤسسات الدولة السياسية، الاقتصادية، الثقافية أو الإدارية. إن الرؤية الاختزالية للمجتمع المدني كحالة تضاد للمجتمع السياسي مشدودة لحنين فلسفي ماضوي يقرأ الحاضر في ضوء التعميمات الفلسفية المجردة لما وقع تداوله في فلسفات الحق الطبيعي في القرن السابع عشر مع لوك وهوبز، والحال أن المجتمع المدني اليوم أصبح خاضعا في الغرب لقراءات متنوعة وخصبة تتوسل بمناهج كمية وأخرى كيفية لرصد التغير الاجتماعي المميز للمجتمع المدني باعتباره نسقا فرعيا من النسق الاجتماعي الشمولي. لذا فإن الدعوة إلى دراسة المجتمع المدني في السياق العربي دراسة سوسيولوجية ميدانية لرصد العوامل المساعدة أو المعوقة لتحقيق التحول الديموقراطي، دون تبشير الباحث بهذا الحل أو ذاك هي دعوة مشروعة [٣٤]، تضيء لنا عتمة الالتباس القائم بين الدولة والمجتمع المدني، وتدفع الباحث كما الممارس الميداني إلى التفكير/ العمل داخل سياق مجتمع مدني واقعي ملموس تتغير علاقته بالدولة وفق السياقات التاريخية، لا عن مجتمع مدني هو نتاج حلم، واستنساخ ذهني مشوه للتجربة الأوروبية الممتدة طيلة الزمن الحديث.

لا يمكن إغفال أن المثقفين بتعدد اتجاهاتهم الفكرية لهم وعي بالخلفيات الأيديولوجية الموجهة لسيرورة بناء المجتمع المدني وتطوير أنويته وخلاياه، لأن مجال بناء هذا المجتمع ليس متجانسا ولا موحدا، بل هو يخضع للشروط المحلية والتاريخ الاجتماعي والثقافي المميز لكل مجموعة بشرية أو مجتمع معين. تتحكم في تصور بناء المجتمع المدني معايير وحوافز سياسية وأيديولوجية متباينة بتباين المرجعيات الأيديولوجية الموجهة للفعل الاجتماعي للفاعلين المدنيين الذين قد يزاوجون كما يركبون بين ممارسات مختلفة تتوزع بين المدني والحزبي والنقابي... إلخ.

٤ - مجتمع مدني ومجتمعات مدنية

إن الحاجة إلى الرصد الميداني للعوامل المساعدة، كما العوامل المعوقة للتحول الديموقراطي وتشكل المجتمع المدني، هي التي تدفعنا إلى التفكير في المجتمع المدني بصيغة التعدد لا بصيغة الفرد، فإذا كانت الديموقراطية غير ثابتة ولا ماهوية، تتطور وتغتني في سيرورة ديموقراطيات متعددة (دون أن يمس التعدد بجوهر الديموقراطية، حتى لا يبرر الاستبداد باعتباره «خصوصية ديموقراطية»)، فإن المجتمع المدني هو بدوره غير ثابت ولا ماهوي، إذ يصح الحديث عن مجتمعات مدنية تتعدد لا بتعدد المجتمعات، لكن بتعدد السمات الأساسية والخصائص الجوهرية لحضور الديموقراطية في هذا البلد أو ذاك، في هذه التجربة التاريخية أو تلك. إذا كان المجتمع المدني يتعضى تعضيا جدليا مع الديموقراطية، فهو أيضا يأخذ مضمونها وفق السياق التاريخي والمجال الثقافي اللذين تحققت ضمنهما، فهجرة منطق «العمومانية» حتى

لا تنحرف نحو تعويم للمجتمع المدني تفترض قراءته في تاريخية تشكله وملموسية تبنينه وفق مستويات وبراديغمات من التحليل السوسيو - تاريخي، كما أن هجرة «منطق الخصوصانية» تفترض الوفاء لـ «روح» المجتمع المدني، وما يعني حضوره في مكان وزمان محددين، حتى لا تتحول ذريعة الخصوصية معولا لهدم المجتمع المدني وتذويبه ضمن الملامح الخصوصية لمجتمع يكون بعيدا عن المجتمع المدني (قبلي، عشائري،... إلخ). تفترض القراءة الموضوعية لتشكل مجتمعات مدنية - لا مجتمع مدني واحد، فضفاض وغير واضح - تحليل السيرورات المحلية لتبنينه، وكذا تعيين أشكال ومضامين تعالقه مع الديموقراطية باعتبارها شرط وجود له، وعنصر ضرورة لاستمراره. لا وجود لمجتمع مدني بخصوصيات «محلية» في غياب الديموقراطية، كما لا وجود لمجتمع مدني بمحددات «عمومانية» تنسحب على جميع التجارب التاريخية والسياقات الاجتماعية انتقالا من المجال الوطني، فالجهوي، فالمحلي.

إن النزول إلى قعر التشكل الواقعي للمجتمع المدني هو فعل علمي وتدخل نظري يستلزمان الاستقلال عن الخطاطة الهيجلية التجريدية التي موضعت المجتمع المدني (الأسرة) في تقابل مع الدولة، وهي خطاطة ظلت مؤثرة في كل محاولات قراءة المجتمع المدني وتعيين قسماته في هذا البلد أو ذاك، وفي حقبة زمنية أو أخرى. النزول إلى البئر الاجتماعية العميقة لتشكل المجتمع المدني هو فعل يتوسل بأدوات التحليل المتعددة الأبعاد، المناهج والمقاربات: التاريخ، السوسيولوجيا، الاقتصاد والأنثروبولوجيا. في سياق قراءته لتاريخية حضور/ غياب المجتمع المدني في المجال المغاربي، يقدم الباحث الأنثروبولوجي عبد الله حمودي حالة بلدان المغرب العربي، مع تركيز خاص على المغرب الأقصى ليبين أن علاقة المجتمع بالدولة في هذا المجال ليست هي العلاقة نفسها كما كانت بأوروبا، حيث أفرزت تشكل مجتمع مدني. من هنا فإن محاولة إثبات وجود أو غياب مجتمع مدني في الأقطار المغاربية لا يمكن أن يتحقق إلا على أرضية استقراء حالات التنظيمات الاجتماعية القبلية المحلية، تحديد مستويات استقلالها أو تبعيتها للدولة. هنا يلح حمودي على الدور الوسائطي (لا التبعي) الذي جسدته هذه التنظيمات في علاقتها بالسلطة المركزية بالمغرب الأقصى [٢٥]. ينتقد حمودي الرؤية التي لا تجد من مخرج لتشكل مجتمع مدني إلا في اللحاق بأوروبا وتكرار تجربتها التاريخية، لأن التراث السياسي لمجتمعات العالم الإسلامي يفتقر إلى خصائص النموذج الدستوري الديموقراطي. إن نقد الباحث الأنثروبولوجي المغربي موجه بالأساس إلى ثلاثة أعلام هي: أرغن أزبدان Ergun Ozbudun التركي وإميل خدوري Emile Keddourie، وأخيرا الباحث الإنجليزي المعروف إرنست جلنير Ernest Gellner الذين يوحدهم قاسم مشترك أو «توجه عويص» بلغة حمودي «يعمل على سجن المجتمعات الإسلامية، مغاربية أو غير مغاربية، ضمن تراث محدد يؤكدون عليه، وهو

تراث يفترض بشكل مسبق أنه ضد الديموقراطية أو بعيد عن الديموقراطية في أحسن الأحوال، وضد نوع من العقلنة التي تتوافق معها»[٣٦].

يستحيل إغفال أن كل تفكير في مسألة المجتمع المدني، وكل ممارسة من الممارسات الاجتماعية الميدانية لتطوير أنويته وخلاياه، تنطلق من إشكالية الديموقراطية لتعود إليها، لأن المجتمع المدني يتنفس هواء التعددية ويفهم هو نفسه بصيغة التعدد (مجتمعات مدنية)، فإنه يبقى مهما تنوعت أشكاله وصيغه في حاجة إلى «مجال عمومي» للتدبير الجماعي، للمناظرة المفتوحة، وللرقابة الاجتماعية السفلى على التدبير السياسي الأعلى للنخب السياسية. من هنا تتبع قيمة «الرأي العام» في نظر الفيلسوف يورغن هابرماس Jurgen Habermas، خاصة «الرأي العام البورجوازي» باعتباره مقولة تاريخية مرتبطة بـ «المجال العمومي البورجوازي» الذي ظهر في السياق التاريخي نفسه لانفصال المجتمع المدني عن الدولة، حيث إن للنظام البورجوازي قدرة إدماجية مؤثرة في كل البنيات الاجتماعية حتى في الفترات التي تعرض فيها لهزات وازمات. إلا أن قدرة هذا النظام الإدماجية جعلت الرأي العام «تخيلا» Fiction، لوجود فئات وأطراف متصارعة داخل المجال العمومي عبر سجالات ونقاشات داخل قنوات المجال العمومي (مؤسسات إعلامية وتشريعية... إلخ)[٣٧].

تأسيسا على ما سبق إثباته من تعالق المجتمع المدني مع سياق حضور الديموقراطية، وباعتبار الديموقراطية تتطور في حقل التعددية السياسية والثقافية كتعددية مستندة إلى الحق في السِّجال العمومي، وتشكل «الرأي العام» بناء على قاعدة وجود مجال عمومي للتفاوض بشأن التدبير الجماعي للشأن العام، يصح إثبات أن المجتمع المدني يتوزع إلى مجتمعات مدنية وفق السيرورة التاريخية للتجربة الوطنية ووفق طبيعة الرهانات السياسية والجدالات الثقافية الموجهة للجدل العام والصراع الاجتماعي في كل بلد.

إن التعددية هي لازمة جوهرية لوجود مجتمع مدني في المجتمعات الغربية كم في المجتمعات العربية، فالتعدد ليس سمة جوهرية مميزة للغرب دون غيره. إن التعدد يميز المجال العرب أيضا كما يميز التشكيلات السوسيوثقافية والتكوينات العرقية واللغوية داخل المجتمع الواحد. إن هذا التعدد المميز لسيرورة بناء المجتمع المدني في المجال العربي لا ينفي واقعة التصادم الأيديولوجي بين من يقحم الأحزاب السياسية في المجتمع المدني، وبين من يموضع النقابات دون الأحزاب في بوتقة المجتمع المدني، بينما يجنح طرف ثالث نحو تحييد الأحزاب والنقابات، والإبقاء على الجمعيات الثقافية كمكون أساسي (بل ووحيد) في الحقل المدني، في حين يؤكد طرف رابع على أن الحقل الثقافي تابع للحقل السياسي، وما رهانات الجمعيات الثقافية سوى صيغة مقنعة وتابعة لرهانات المجتمع السياسي. والمجتمع المدني الحقيقي في هذه الحالة لن يتشكل إلا من جمعيات ذات منطلقات وغايات تطوعية، اجتماعية ترتبط في ممارستها الميدانية

بقضايا البيئة، العالم القروي، محو الأمية، الدعم الاجتماعي للفئات ذات الحاجات الخاصة من معوقين وأرامل وأيتام... إلخ. إن هذا التنوع في الأطراف والخطابات المعرفة للمجتمع المدني هو في عمقه تنوع يكشف عن رغبة في تعريف الذات وإثباتها في حقل الرهانات الاجتماعية الموضوعية، حيث يشكل «الانقضاض» على مفهوم المجتمع المدني والإفراط في تداوله تعبيرا موضوعيا عن رهان أيديولوجي - سياسي حيث يحاول الفاعل الحزبي أو النقابي أو الثقافي أو الجمعوي أن يجد لنفسه موطن استقرار في لعبة شد الحبل مع المتنافسين الحقيقيين أو المفترضين (في الغد) ضمن الرهان المزدوج: الرهان على التوجيه الثقافي لأوسع الفئات الاجتماعية، والرهان على السلطة.

إن التنوع المشار إليه في تعريف المجتمع المدني وفي تطويره ممارسة، هو تنوع لا يظل حبيس المستوى الوطني بما يشمله من مستويات تنزل تدرجا، من الجهوي فالإقليمي، فالمحلي ثم الأسري، بل هو تنوع يتعدى الوطني نحو الدولي، ففي زمن العولمة وتدويل الرساميل المادية والرمزية، واختراق المنتوجات الصلبة والخفيفة، المرئية واللامرئية للأنسجة القومية - المحلية، تتعدد صيغ المجتمع المدني وتمظهرات حظوره، ومضامين ممارساته، حيث نجد تنظيمات بيئية دولية مثل (السلام الأخضر)، وأخرى طبية (أطباء بلا حدود) وأخرى إعلامية (مراسلون بلا حدود)، دون ذكر الهيئات والتنظيمات بالبلدان الغربية، كما ببلدان الجنوب التي تمحور مجال عملها في الدعم المالي لشعوب العالم الثالث وفئاته الاجتماعية ذات الحاجات الخاصة من معوقين، وأطفال أيتام ونساء قرويات، وأميين، وشيوخ دون ملاجئ... إلخ.

يصح التأكيد أنه في زمن العولمة الكاسحة، الحاملة لنتائج إيجابية وأخرى سلبية، ظهر نقيضها في إطار جدلية الأنساق والبنيات التي تشتغل ديناميا بتدافع المتناقضات وتصارعها. ثمة عولمة لـ «المجتمع المدني» في مقابل تيار العولمة الاقتصادية، وثمة إنتاج معولم لتعبيرات الاحتجاج وآليات مقاومة التيار الكاسح والجارف للعولمة. كما تأكدت في مظاهرات سياتل في دجنبر ١٩٩٩، وفي أبريل ٢٠٠٠ أمام مقر صندوق «النقد الدولي»، ويوم فاتح ماي ٢٠٠٠ بالمدن الكبرى بالبلدان الغربية المتقدمة، ويومي ٢٠ و٢١ أبريل ٢٠٠١ بكيبك بكندا احتجاجا على الهيمنة الأمريكية إثر انعقاد مؤتمر قمة الأمريكتين (٣٥ دولة)، وفي ٢٢ و٢٣ يونيو ٢٠٠٢ بإشبيلية بعد اجتماع رؤساء المجموعة الأوروبية، إذ شدد المحتجون على رفض المقترح الإسباني بتشديد العقوبات على المهاجرين السريين. أما في أول يونيو ٢٠٠٣، وإثر انعقاد قمة الثمانية الكبار ١٩٦٨ بإفيان Evian الفرنسية، فقد ركزت مطالب المحتجين على ضرورة رفع الديون عن الدول الفقيرة وإقامة عدالة دولية فعالة. لا يمكن إغفال دور القمة الاجتماعية لـ «ريو دي جانيرو»، وما تؤديه من وظائف اجتماعية، سياسية وثقافية متعددة نجملها في تجديد آليات الممانعة ضد العولمة السالبة لحقوق العمال والأطر في الشغل (التسريح الجماعي)

وابتلاع الاقتصادات المحلية والوطنية من طرف المؤسسات الميغا - كونية Cosmopolites Institutions Mega كمؤسسات تجارية ومالية تتحكم فيها أقلية محدودة من كبار الأغنياء الذين يتحكمون في المصائر السياسية للدول الكبرى والصغرى، بل ويشرطون إشراطا قسريا التوجهات الاستراتيجية المستقبلية لحكومات وهيئات سيادية، مما يجعل من مستقبل الأجيال القادمة مستقبلا تربويا مشروطا بالحاضر الاقتصادي المدبر في زمن العولمة من قبل «العقل المالي المحض» بفضل تكنولوجيا الاتصال والإعلام، وعبر التدفق السريع للأخبار والمعلومات من خلال شبكات الاتصال، خصوصا الإنترنت، أمكن لنخب «المجتمعات المدنية» في بلدان الشمال كما في بلدان الجنوب عولمة أشكال احتجاجها وتوحيد حقل ممارساتها ما دامت المشكلات والأخطار الناتجة من العولمة مشتركة كونيا بين ساكنة المعمور مثل البيئة، التعليم، المواطنة، حقوق الإنسان، الشغل والبطالة... إلخ. من هنا يصح نعت هذه التشكيلات الاجتماعية الميدانية لحركات احتجاجية مناهضة للعولمة بـ «المجتمع المدني المعولم» أو «عولمة المجتمع المدني» التي تتجاوز الجدل العقيم على المستويين الوطني والمحلي بشأن تحديد دلالات المجتمع المدني تقيدا بنموذج نظري جاهز، والحال أن التركيبات التاريخية والثقافية للممارسات الاجتماعية الميدانية هي التي تفرز هذا المجتمع المدني أو ذاك بناظمته المهيمنة سياسيا أو نقابيا أو ثقافيا. بل إن واقع العولمة - بإيجابياته وسلبياته - يدفع الفاعلين المدنيين والمثقفين والسياسيين المشتغلين بالأنسجة المدنية والجمعوية إلى امتلاك الوعي وأيضا أدوات الفعل الميداني لتحفيز مواطني الكوكب الأرضي بقيمة القواسم المشتركة كونيا التي تتطلب إغناء صيغ عولمة «المجتمع المدني».

خلاصة أساسية

مكنتنا القراءة الجاردة لتاريخية تشكل المجتمع المدني وتوظيفه كمفهوم داخل أنساق نظرية مختلفة، وعبر حقول رهانات موضوعية وسوسيوتاريخية وأيديولوجية متنوعة، من الوقوف عند استنتاجات وملاحظات عديدة، نعيد تركيبها وبصيغة مكثفة في العناصر التالية:

١ - غنى التوظيفات النظرية لمفهوم المجتمع المدني، بداية من فلسفات «العقد الاجتماعي» مع هوبز ولوك، انتقالا إلى هيجل وتأثيره في ماركس وجرامشي، وصولا إلى المنظومة الليبرالية التي تمنح للمفهوم دلالات ممتدة ومتعددة. لكن اللافت للنظر، عبر تاريخية توظيف هذا المفهوم، هو قوة حضور التصور الهيجلي، حيث المجتمع المدني (المرتبط بالأسرة والتجمع المهني) يظل في تقابل مع الدولة، بل خادما لها، وذلك وفاء لنزعة فلسفية موضعت كل الفعاليات والتجليات الثقافية الإبداعية والسياسية في خدمة دولة بروسيا لكونها راعية لـ «الفكرة المطلقة».

٢ - تحقق انتقال توظيف مفهوم المجتمع المدني إلى المجال العربي ضمن سياق غياب الديموقراطية، في تمايز عن التجربة التاريخية بالغرب، حيث التعالق العضوي قائم نظرية وممارسة بين الديموقراطية والمجتمع المدني. لقد كانت الرغبة في تجاوز التأخر التاريخي بكل ملحقاته وعناوينه الفرعية من استبداد، أمية، تخلف...إلخ، هي الحاضرة والموجهة للتفكير في المجتمع المدني والعمل من أجل تشييده. لذلك كان مفهوم المجتمع المدني يعبر، بالنسبة إلى مستعمليه من المثقفين والسياسيين العرب في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، عن حاجة أيديولوجية مكثفة في شعار من بين شعارات أخرى، أكثر مما هو معبر عن حاجة موضوعية متبلورة وسط فئات اجتماعية عريضة.

٣ - بروز قوة ارتباط المجتمع المدني والدولة في النظرية والممارسة بالبلاد الغربية، ارتباطا بما تأكد من تلازم الديموقراطية والمجتمع المدني، فحتى في التصور الهيجلي، الذي يبدو فيه المجتمع المدني ظاهرا تابعا للدولة، فإن هذه تحل في الأول لتعبر عن روحه وجوهره، وتكون حاضرة داخل تنظيماته الحيوية (الأسرة). عكس تجربة الغرب، طرحت الأدبيات السياسية العربية، ومعها كتابات العديد من المثقفين العرب، علاقة المجتمع المدني بالدولة وكأنها علاقة تضاد، تناحر ومواجهة، وليست علاقة تكاملية جدلية، حيث المجتمع المدني ليس إلا تجريدا نظريا يحدد علاقة الخاص بالعام والاجتماعي بالسياسي. من هنا تكون الدعوة إلى قراءة سوسيولوجية وأنثروبولوجية متعددة، ترصد ميدانيا أشكال قيام أو استعصاء تشكل مجتمع مدني في هذا السياق أو ذاك، دعوة مشروعة وملحة.

٤ - إذا كان المجتمع المدني متعالقا، وبقوة، مع الديموقراطية (التعددية)، يرتبط وجوده بوجود الدولة (المؤسسة العليا المدبرة لحركية مؤسسات متعددة اجتماعيا)، ويحتاج إلى رصد ميداني وقراءات سوسيولوجية مختلفة، وفق السياقات التاريخية للمجتمعات المقروءة، فإن التفكير في المجتمع المدني بصيغة التعميم هو تفكير «ماهوي» عقيم، فلا يصح توظيف المجتمع المدني إلا بصيغة التعدد وفق هيمنة مكون سياسي، نقابي، ثقافي أو جمعوي في هذه التجربة أو تلك، مع هجرة لمنطق «الخصوصانية» ولمنطق «العمومانية» أيضا. في عصر العولمة، بما تحمل إيجابا وسلبا، أصبح المجتمع المدني معولما، حيث تشكلت وتعددت التنظيمات فوق -الوطنية المناهضة للآثار السلبية للعولمة، كما مكنت مظاهر العولمة، خصوصا تكنولوجيا الاتصال والإعلام، من خلق قنوات وتجمعات مدنية جديدة، تحتاج إلى تمتين أساليب عملها وتفكيرها في قضايا البيئة، حقوق الإنسان، المرأة، الهجرة، الأمية، علاقة الشمال/ الجنوب... إلخ، وبذلك أصبحت النخب تتخلص من أسر الوهم الأيديولوجي للسلطة، وهم كان هو الأصل في النظر إلى المجتمع المدني بوصفه طرفا نقيضا للدولة.

٥ - اختلاف الخطاطات والتعريفات النظرية للمجتمع المدني، كما حددها الأوائل (هيجل، ماركس، جرامشي)، عن واقع تطوره ومجالات تنوعه سواء في القرن العشرين أو بدايات القرن الواحد والعشرين، لأن وجود مجتمعات مدنية متعددة ارتبط بوجود الديموقراطية وتطور مساراتها إما تقدما وإما تراجعا. في هذا الموضع ينبغي عدم إغفال التمايز القائم دائما بين الفكر والواقع، فإذا كانت التعريفات المكثفة لمفهوم المجتمع المدني، كما حددها الأوائل، هي تركيبات تجريدية وشمولية لواقع أوروبا الغربية طيلة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ،فإن التطورات اللاحقة والتنويعات التي شملت سيرورة تشكل مجتمعات مدنية مختلفة، تلزم الباحثين في مجالات الفلسفة، والسياسة، والسوسيولوجيا، بصياغة تركيبات نظرية شمولية جديدة تستجمع الوقائع الجديدة للمجتمعات المدنية طيلة القرن العشرين وأوائل القرن الحالي.

٦ - نعتبر أن المجتمع المدني أصبح اليوم مجتمعا معولما ومفتوحا، وهو ليس بالمجتمع المدني بدلالاته «السياسية»، كما تكرست ضمن إشكالية العلاقة بين المجتمع المدني والسلطة (التغيير، الثورة) كإشكالية ميزت منظومة الفكر اليساري. نؤكد أن المجتمع المدني اليوم هو حصيلة اشتغال فاعلين متعددين في مجالات متعددة، ثقافية، سياسية، اقتصادية، بيئية، نسائية وخيرية. المجتمع المدني راهنا هو حقل مفتوح لممارسات اجتماعية متعددة، لاكتشاف أصناف مختلفة ومتمايزة من الفعل الاجتماعي المدني الذي يتمايز عن الفعل السياسي دون أن يتناقض معه.

هوامش وإحالات

1 نشير هنا إلى أهم الفلاسفة المعروفين مع ثبت لمؤلفاتهم الرئيسية، التي طبعت الفكر السياسي، كما أثرت في الفلسفات المعاصرة:

- توماس هوبز «التنين»، جون لوك «بحث في الحكم المدني» وجان جاك روسو «في العقد الاجتماعي» وقد اعتمدنا على نشرات الكتب المذكورة باللغة الفرنسية حسب المعطيات التالية:

Thomas Hobbes, Léviathan, Trad. François Tricaud, Ed. Sirey, 1971.

- Jhon Locke, Essai sur le pouvoir civil, Trad. Louis Fyot, P.U.F. Paris, 1953.

- Jean Jacques Rousseau, Du contrat social, Ed. Flammarion, Paris, 1992.

2 Antonio Gramsci, Gramsci dans le texte, Ed. Sociales, Paris, 1977, p606.

3 Jean Marc Piotte, La pensée politique de Gramsci, Ed. Anthropos, Paris, 1970, p251.

4 Gramsci, Textes, Editions sociales, Paris, 1983, p251.

5 Perry Anderson, sur Gramsci, Ed. Maspero, Paris, 1978, p38.

6 Ibid, p43.

7 A.Gramsci, IL Rosirgimento, cite in : Maria Antonietta Macciocchi, Pour Gramsci, Ed.Seuil, Paris, 1974, p164.

8 آلان تورين، ما هي الديموقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟ ترجمة حسن قبيسي، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت - لندن، ٢٠٠١، ص٨١.

9 يقول كريشار كومان «لماذا عاد مفهوم المجتمع المدني الذي كان قد اختفى تقريبا من مفردات السياسة والنظرية الاجتماعية إلى الظهور من جديد وبشكل قوي في العقدين الأخيرين من القرن العشرين؟ إن الدافع الشرقي الأوروبي واضح ومهم، لكن ما هو غامض هو سبب الحماس الكبير الذي يوليه الغرب لهذا المفهوم. ولعل الإجابة تتعلق بمفهوم وشروط الديموقراطية وبالشعور بأن «المجتمع المدني» لربما أكثر شمولية وذا قاعدة أكثر متانة من الديموقراطية الرسمية لضمان شروط مواطنة متعمقة وأكثر فاعلية ونشاطا».

انظر: كريشار كومان «حول مصطلح المجتمع المدني»، ترجمة عدنان جرجس، الثقافة العالمية، الكويت، العدد ١٠٧، يوليو - أغسطس ٢٠٠١، ص ٤٣ و٤٤.

10 علي الكنز «من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية»، ضمن ملف: المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديموقراطية، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد ١٥٨، أبريل ١٩٩٢.

11 Abdallah Saaf, "L'hypothése de la société civile au Maroc" in: La société civile a Maroc, (collectif); S.MER, Rabat, 1992, p12.

12 الحبيب الجنحاني «المجتمع المدني بين النظرية والممارسة»، مجلة عالم الفكر، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٢٧، عدد ٣ ـ يناير - مارس ١٩٩٩، ص ٣٣ و٣٤.

13 يبرز عالم الاجتماع دانيلو مارتوشيلي هذه الفكرة قائلا «لم تتسم أي حقبة حديثة من الإحساس بثبات الأشكال الثقافية والتنظيمات الاجتماعية. لم يكن هناك انتقال تقدمي في علاقة بديهية مع العالم دون قبول عام أن كل شيء يتشظى في السماء. فالهوة الكبيرة موجودة، في جذورها، في أصل الحداثة. حتى وإن كنا لا نتوقف عن الإحساس أن حيواتنا (ج: حياة) مصدعة بسلسلة غير مراقبة من القطائع الجديدة».

c.f. Danilo Martuccelli, Grammaires de l'individu; Ed. Gallimand, Paris, 2002, pp 32-33

14 برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٧٥.

15 كريم أبو حلاوة «إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني»، عالم الفكر، مصدر مذكور، ص ١٢ و١٣.

16 تبين الكاتبة دلال البزري أن كل خطاب أيديولوجي - سياسي يرى المجتمع المدني حسب طريقته وعلى هواه، فهي تحدد الأيديولوجيات في محاور هي: ١ - المحور اللينيني التحديثي - النهضوي، ٢ - المحور القومي - الناصري، ٣ - المحور الإسلامي المستقل أو القريب من الإخوان، ٤ - المحور الخليجي. رغم وجاهة رأي الكاتبة المنتقد للتوظيف الأيديولوجي العربي العقيم لمفهوم المجتمع المدني فإن تصنيفها للخطاب الأيديولوجي - السياسي العربي إلى المحاور الأربعة المبينة سابقا، هو تصنيف يحمل تعميما قدحيا غير مبرر (المحور الخليجي) أو دمجا بين خطابات متمايزة نوعا ونظرا (اللينيني والنهضوي)، أو عدم فصل دقيق بين خطابين (الإسلامي المستقل والقريب من الإخوان).

انظر: دلال البزري، جرامشي في الديوانية، في محل «المجتمع المدني» من الإعراب، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٧ - ٢٥.

17 تقول دلال البزري في استنتاجها الأخير من النص المذكور «خلاصة القول أن مجتمعاتنا، ومعها «المجتمع المدني»، تحتاج عند مقاربتها، إلى شيء آخر غير ثنائية التقليد/ التحديث، مما يملي على المثقف، معاصر هذه المجتمعات، التخلص من عقدة «ما العمل؟» المستبدة به، أو بالأحرى صياغة هذا السؤال في سياق المدى الرحب وإطلاق العنان لحريته الثقافية، أساسا للديموقراطية في الممارسة: حرية لا يهددها الغموض والالتباس والفوضى، ولا الاستعجال إلى لعب دور ما، بحجة ضمور فسحة الأمل»، المرجع السابق، ص ٢٦.

18 صادق جلال العظم «العلمانية والمجتمع المدني» النهج، العدد ٣٨، ١٩٩٥، ص ١٢٥ - ١٢٧ .

19 آلان تورين، ما هي الديموقراطية؟ مرجع مذكور، ص ٩١ - ٩٦.

ركزنا في تثبيت هذا النص، وبتصرف، على المقاطع القوية والدالة التي يعرض فيها آلان تورين لفكرة المواطنة وعلاقتها بالدولة القومية، الطائفة والديموقراطية، وهي فكرة ترد ضمن نسيج أفكار متماسكة تشكل في ناظمتها المركزية أطروحة الكتاب الذي هو قراءة نقدية وتفكيكية لتطور مسار الديموقراطية ومآلات انحباسها وانطلاقها.

20 علي أومليل «الدولة النامية والمجتمع المدني: صراع أم شراكة؟» الاتحاد الاشتراكي عدد ٥٩٨٩، ٥ يناير ٢٠٠٠.

21 محمد كامل الخطيب، المجتمع المدني والعلمنة، الطبعة الثانية، منشورات تانسيفت، الدارالبيضاء، ١٩٩٤، ص ٢٢.

22 عبدالباقي هرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٢٦ و١٢٧ .

23 في كتابهم الجماعي «نظرية الثقافة» يقدم كل من مايكل طومسون، ريشارد إيليس وآرون ولدافسكي عرضا مفصلا يناقش كما يحلل خلاصات كتاب ألموند Almond وفيربا Verba الثقافة المدنية.

انظر «نظرية الثقافة» ترجمة علي سيد الصاوي، عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ٢٢٣، يوليو ١٩٩٧، ص ٢٩٣ - ٤١٠ .

24 وضاح شرارة، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، دار الحديث، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٢٦.

25 حول غياب مجتمع مدني في المجال العربي يشكل المثقف صوته الحي والمعبر، انظر مقالنا «بعض معوقات المجتمع المدني في التجربة العربية»، مجلة أبواب، عدد ١٦، دار الساقي، لندن، ربيع ١٩٩٨، ص ٧٢ - ٨١.

26 علي الكنز «المجتمع المدني في البلدان المغاربية، بعض التساؤلات» ضمن الكتاب الجماعي: وعي المجتمع بذاته، عن المجتمع المدني في المغرب العربي، (إشراف عبد الله حمودي)، مجموعة أعمال ندوة معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال أفريقيا وآسيا الوسطى بجامعة برينستون بالولايات المتحدة، أبريل ١٩٩٦، منشورات دار توبقال، الدارالبيضاء، ١٩٩٨، ص ٢٤.

27 حسن قرنفل، المجتمع المدني والنخبة السياسية، إقصاء أم تكامل؟ دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ٥٦.

28 برهان غليون «الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي»، ضمن الكتاب الجماعي: جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب، دار أفريقيا الشرق، الدارالبيضاء، ١٩٩٢، ص ٤٩.

29 برهان غليون، المرجع نفسه، ص ٥٢.

30 برهان غليون، المرجع نفسه، ص ٥٣.

31 Perry Anderson, op - cit, p 39.

32 برهان غليون «الدولة والنظام العالمي» ضمن مجلة آفاق (اتحاد كتاب المغرب)، محور «المثقفون المغاربة والمجتمع المدني»، العددان ٣ و٤، ١٩٩٢، ص ١٨٣.

33 برهان غليون «الدولة والنظام العالمي»، مصدر مذكور، ص ٥٩.

34 محمد عابد الجابري، «المجتمع المدني: تساؤلات وآفاق» ضمن المؤلف الجماعي «وعي المجتمع بذاته»، مرجع مذكور، ص ٥٢.

35 عبدالله حمودي «المجتمع المدني ومنهج المقارنة المتشائمة» ضمن الكتاب الجماعي «وعي المجتمع بذاته»، ص ٦٨-٧٠.

36 عبدالله حمودي، المرجع السابق، ص ٧٤.

37 محمد نورالدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٩٥-١٠١.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 36 أبريل - يونيو 2008

تحليل إدارة الصراع الدولي
«دراسة مسحية للأدبيات المعاصرة»

د. أحمد محمد وهبان (*)

تصدير

تمثل ظاهرة الصراع واحدة من أبرز ظواهر عالم السياسة الدولي، وبالتالي فقد ظلت دوما تستقطب اهتمام المعنيين بدراسة العلاقات الدولية، وتحتل مكانا مرموقا في مؤلفاتهم، بل راحوا يفردون لها عشرات من الدراسات البحثية بغية استجلاء طبيعتها، والإحاطة بشتى جوانبها وتداعياتها.

ثم ما برح فريق من الباحثين أن راح يصب اهتمامه على مسألة إدارة الصراع الدولي International Conflict Management، فظهر بذلك حقل معرفي جديد في هذا الصدد.

ففي رحاب أجواء دولية مفعمة بالتوتر بين القطبين الأمريكي والسوفييتي، وفي ظل امتلاك العديد من القوى الكبرى أسلحة دمار شامل، تنامت المخاوف من انفجار الصراعات الدولية، وبالتالي تزايدت الحاجة - كما يقول Brown - إلى إيجاد الوسائل الكفيلة بالسيطرة على هذه الصراعات ومنع انفجارها، لأنه كان من شأن مثل هذا الانفجار أن يأتي بعواقب عظيمة الخطر في ظل أجواء دولية كهذه [1]. وإجمالا يمكن القول إن مفهوم إدارة الصراع الدولي ظهر كحقل معرفي جديد في ظل أجواء الحرب الباردة، وتحديدا خلال سنوات النصف الثاني من خمسينيات القرن الماضي، إذ ظهرت في عام ١٩٥٧ أول دورية علمية متخصصة في مجال إدارة الصراع الدولي، ألا وهي مجلة «حل الصراع» Journal of Conflict Resolution، كما أنشأت جامعة ميتشغان - في عام ١٩٥٩ -

(*) أستاذ العلوم السياسية المساعد كلية التجارة - جامعة الإسكندرية.

أول مركز بحثي متخصص في موضوع حل الصراع الدولي، ثم كان أن شهد عقد الستينيات تزايدا واضحا في الاهتمام بذلك الموضوع، فظهر العديد من المراكز البحثية وورش العمل أسسها باحثون أمريكيون حال كل من Kelman وJon Burton وLeonard Doob وHerbert وStenelo و Young وغيرهم (٣).

وعلى هذا النحو ومع اطراد التنامي في الاهتمام بموضوع إدارة الصراع الدولي خلال العقود المنصرمة اكتسب هذا الموضوع ذاتية متميزة، وبانت معالمه كحقل معرفي جديد من حقول نظرية العلاقات الدولية.

على أي حال فإن بحثنا هذا يمثل دراسة مسحية للاتجاهات المعاصرة في دراسة إدارة الصراع الدولي، وعليه فإن اهتمامنا هنا سينصب على الدراسات «المعنية بالموضوع» الصادرة منذ مطلع عقد التسعينيات، حيث يشهد العالم المعاصر بيئة صراعية جديدة كانت لها - بطبيعة الحال - انعكاساتها على عملية إدارة الصراع الدولي، ومن ثم على الدراسات المعنية بهذه العملية. وتتجسد معالم هذه البيئة الدولية في الصورة الحالة للنسق الدولي التي قامت على أنقاض النسق الدولي ثنائي القوى القطبية الذي كان قد ساد حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وانتهى - رسميا - بزوال الاتحاد السوفييتي من الخارطة الدولية في ٢٥ ديسمبر ١٩٩١. وقد تميز النسق الدولي الجديد (وبالتالي البيئة الصراعية الجديدة) بجملة من الخصائص مغايرة لخصائص سابقة، ويأتي في مقدمة هذه الخصائص كون العالم - الآن - بصدد نسق دولي أحادي القطب، يتمثل قطبه الأوحد - بداهة - في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي القوة التي باتت - بزوال القطب السوفييتي - تتفرد بتقرير مصير النسق الدولي، والإمساك بلجام علاقات القوى داخله (٣)، ومن هنا فقد راح البعض يطلق على هذا النسق «مسمى النظام العالمي الجديد»، وذلك باعتباره نسقا يدار غائيا من قبل قطب أوحد، وعلى هدى من تصوراته وتوجهاته ومصالحه. وعليه كان من الطبيعي أن تسود فكرة العولمة (كعملية إرادية غائية مدارة من قبل قوة بعينها) في مواجهة فكرة العالمية (كتعبير عن تلقائية وآلية الانفتاح والتواصل بين الشعوب)(٤).

وتأسيسا على خاصية الأحادية القطبية وارتباطها بها تأتي الخاصية الثانية للنسق الدولي الحال، التي تتمثل في التراجع الكبير لظاهرة الصراع الأيديولوجي التي سادت حقبة الثنائية القطبية، وبروز الاهتمام بفكرة جديدة من شاكلة صدام الحضارات The Clash of Civilizations ونهاية التاريخ The End of History (٥). فبزوال الاتحاد السوفييتي وتفكك دائرته الأيديولوجية الثابتة (حلف وارسو) في العام ١٩٩١، وتخلي الجميع عن الماركسية كنظام سياسي ومنهج حياة، انتهى - تقريبا - أضخم صراع أيديولوجي عرفه التاريخ الحديث، الذي في ظله انقسم العالم المعاصر قاطبة إلى معسكرين أيديولوجيين،

أحدهما تقوده الولايات المتحدة ويعتنق الفكر الليبرالي، والآخر يقوده الاتحاد السوفييتي ويعتنق الفكر الماركسي، وبزوال المعسكر السوفييتي وتخليه عن الماركسية راح الأمريكيون وحلفاؤهم يعلنون انتصارهم أيديولوجيا وتنظيميا وسياسيا على معسكر السوفييت الشيوعي، لكي يُفسحَ في المجال لصراع فكري عقائدي جديد أطلق عليه صامويل هنتنغتون (صدام الحضارات)، في حين رأى فرانسيس فوكوياما أننا بصدد نهاية التاريخ، وهي الفكرة التي فحواها أن الإنسان قد أدرك - أخيرا - نمط الحياة الأمثل، المتمثل في الليبرالية، تلك الأيديولوجية التي تمثل - في نظره - الحقيقة المطلقة، وذروة التقدم الإنساني، وأعلى مراحل الكمال البشري في التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وهي كذلك الأيديولوجية التي خرجت - وكان من الطبيعي والبديهي حسب رأيه أن تخرج - منتصرة من صراعها الرهيب مع الماركسية (٦).

وارتباطا بما تقدم انتقل السجال العقائدي من منطقة الصراع الأيديولوجي «الليبرالي - الماركسي» إلى منطقة صدام الحضارات، وأبدل بالحديث في الغرب الليبرالي عن الخطر الأحمر (الشيوعية) الحديث عن الخطر الأخضر (الإسلام)، بالنظر إلى أن الإسلام - في تصور العديد من المفكرين والساسة الغربيين - بات يشكل العدو الجديد لنمط الحياة الغربي بعد تراجع الماركسية بمختلف تطبيقاتها، وعليه فسرعان ما ظهر في أفق الفكر الغربي - لاسيما بعد أحداث ١١ سبتمبر - مصطلح جديد هو الإسلاموفوبياIslamophobia بمعنى الخوُف من الإسلام (٧)، وفي ظل أجواء كهذه باتت الفكرة المسيطرة على كثير من المفكرين العرب والمسلمين أن الهوية العربية والإسلامية أضحت في خطر، على اعتبار أن الغرب إنما يستهدف هذه الهوية بالتشويه والإقصاء، بل بالسعي إلى طمسها، متدثرا في ذلك بدثار الحرب على الإرهاب حينا، والتدخل لفرض الديموقراطية وقيم حقوق الإنسان (لاسيما حقوق المرأة) وحقوق الأقليات أحيانا أخرى (٨).

ولا يفوتنا في إطار الحديث عن صراع الهويات هذا أن نشير إلى ظاهرة ذات صلة به ألا وهي استشراء الحركات العرقية وتنامي دورها في عالم ما بعد الحرب الباردة، إنها الحركات التي شجعها تفكك الاتحاد السوفييتي ويوغوسلافيا على السعي إلى الحصول لجماعاتها العرقية على حق تقرير المصير من خلال دول مستقلة تجسد هوياتها وتعبر عن ذاتياتها. إنها ظاهرة الصراعات العرقية التي باتت محلا لتدخل القوى الدولية (من دول ومنظمات دولية حكومية وغير حكومية)، وبالتالي انتهت - تقريبا - النظرة التقليدية لتلك الصراعات باعتبارها شؤونا داخلية يجب على الآخرين عدم التدخل فيها (٩).

ولقد صاحبت كل ما تقدم خاصية جديدة عظيمة الخطر والأهمية، اتسمت بها البيئة الصراعية الدولية في عالم ما بعد الحرب الباردة، وتتمثل هذه الخاصية في تراجع مبدأي

«السيادة» و«عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول» وتغير النظرة إلى ذينك المبدأين اللذين طالما حكما العلاقات الدولية لقرون عديدة تمتد منذ معاهدة وستفاليا العام ١٦٤٨ (٢٢)، حيث كان المؤتمرون في وستفاليا وقتذاك قد أقروا المبدأين ضمن عدد من المبادئ ارتأوا أن من شأن إعمالها والالتزام بها تحقيق الاستقرار للبيئة الدولية بعد حقبة من الحروب الدينية، عصفت باستقرار القارة الأوربية وأقضت مضاجع شعوبها. ومنذ ذلك التاريخ (١٦٤٨) عُدّ المبدآن ضمن بديهيات التنظيم الدولي، ونصت عليهما المواثيق الدولية الكبرى وعلى رأسها ميثاق الأمم المتحدة الذي نص بوضوح على المبدأين باعتبارهما من المبادئ الأساسية التي تتبناها المنظمة الدولية كأسس راسخة لعلاقات سليمة وسلمية بين الدول. غير أن عالم ما بعد الحرب الباردة كبيئة صراعية جديدة شهد - كما أسلفنا الإشارة - أنماطا عديدة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، انطوت بطبيعة الحال على انتهاكات لسيادات الدول التي جرت عمليات التدخل في مواجهتها.

ويضاف إلى كل ما تقدم كخاصية للبيئة الصراعية في رحاب النظام السياسي العالمي الجديد ذلك التنامي الملحوظ لأدوار لاعبين دوليين جدد، سواء في ما يتصل بالانهماك المباشر كأطراف للعلاقات والصراعات والتفاعلات الدولية، أو حتى في ما يتصل بالتدخل في عملية إدارة تلك العلاقات وهذه الصراعات والتفاعلات. فإلى جانب الدول كلاعب دولي تقليدي برزت بشكل لافت في هذا الصدد أدوار كل من المنظمات الدولية والإقليمية، والمنظمات غير الحكومية، والشركات متعددة الجنسيات، والحركات العرقية عابرة القومية، ومنظمات الجريمة المنظمة، وما يسمى بالجماعات الإرهابية (وعلى رأسها - بطبيعة الحال - تنظيم القاعدة).

وأخيرا وليس آخرا، شهدت البيئة الصراعية لعالم ما بعد الحرب الباردة ظهور قوى نووية جديدة، إذ تأكد منذ مايو ١٩٩٨ امتلاك كل من الهند وباكستان للسلاح النووي، ثم كوريا الشمالية (العام ٢٠٠٦)، كما أن هناك شكوكا عميقة تساور القوى الكبرى حول إمكان امتلاك إيران لذلك السلاح في القريب العاجل.

تلكم كانت أبرز خصائص البيئة الصراعية في عالم ما بعد الحرب العالمية الباردة، وهي البيئة التي أسهمت - من دون شك - في ظهور أنماط صراعية جديدة، إلى جانب تأثيرها البالغ في مجرى الصراعات الدولية التقليدية، كما كان لتلك الخصائص - وهذا ما يهمنا في المقام الأول - تأثيرها في عملية إدارة الصراع الدولي بمختلف آلياتها، ومن هذا المنطلق كان استعراضنا المتقدم لخصائص البيئة الصراعية الدولية الحالة على سبيل التمهيد المنطقي لموضوع هذه الدراسة، الذي يتمثل في دراسة مسحية للأدبيات المعاصرة التي تناولت عملية إدارة الصراع الدولي.

ولما كان مفهوم إدارة الصراع الدولي غير متفق عليه اصطلاحا بين الباحثين، فإننا سنفرد الجزء الأول من دراستنا للتعريف بالرؤى المختلفة حول ذلك المفهوم، على أن نخصص الجزء الثاني للتعريف بالاتجاهات المستجدة في دراسة أساليب إدارة الصراع الدولي.

أولا : مفهوم إدارة الصراع الدولي في الأدبيات المعاصرة (رؤى متنوعة)

ليس ثمة اتفاق - كما قدمنا - بين الباحثين المعاصرين حول مفهوم إدارة الصراع الدولي، ولعل مرد ذلك إلى اختلاف الباحثين حول مفهوم الصراع الدولي ذاته. ذلك بأن الصراع الدولي - كما يقول إسماعيل صبري مقلد - ظاهرة تنفرد عن غيرها من ظواهر العلاقات الدولية بأنها ظاهرة متناهية التعقيد، إذ تتعدد أبعادها، وتتداخل مسبباتها ومصادرها، وتتشابك تفاعلاتها وتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة، وتتفاوت المستويات التي تحدث عندها من حيث المدى والكثافة والعنف[11].

كذلك فإن لفظة الصراع - كما يقول Mitchel - تتداخل من حيث مدلولها مع المنافسة، التوتر، العداء، الكفاح، التنافر، الخصومة، الانقسام والنزاع[12]. ثم إن مفهوم الصراع الدولي يحمل في بطنه مفهوم الأزمة الدولية International Crisis على اعتبار أن الأزمة - كما يقول Holsti - هي إحدى مراحل الصراع، فهي حالة مميزة من حالاته تشتمل على تصعيد مفاجئ يتضمن أحداثا غير متوقعة تنجم عن الصراع القائم[13].

ويضاف إلى التعقيدات التي تجابه تحديد مفهوم الصراع الدولي أن أطرافه «اللاعبين الدوليين» - لاسيما في ظل مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة - قد تزايد عددهم، و تنوعت أنماطهم، حيث يرى Nye أن ثمة لاعبين دوليين جددا (إلى جانب الدول) أضحوا يلعبون دورا عظيم الأهمية في البيئة الدولية وتلك حال المنظمات الدولية الحكومية، والمنظمات غير الحكومية (NGOS)، والحركات العرقية عبر القومية (مثل الحركة الكردية)، والجماعات الإرهابية، والشركات متعددة الجنسيات، وعصابات الجريمة المنظمة[14].

وفضلا عن كل ما تقدم، فإن بيئة الصراع الدولي خلال حقبة ما بعد الحرب الباردة تطرح تحديا جديدا، يهيئ لذوبان الفارق بين الصراعات الدولية والصراعات الداخلية، وذلك لأن الصراعات الداخلية (حال الصراعات العرقية والأنشطة الإرهابية) أصبحت تكتسب بعدا دوليا نظرا إلى تغير الرؤى التقليدية، التي كانت تنظر إلى هذه الصراعات باعتبارها جزءا من صميم الشؤون الداخلية للدول، وبالتالي، تبعا لمبادئ السيادة وعدم التدخل في شؤون الدول الداخلية، لا يصح التدخل في مثل هذه الصراعات[15].

كذلك فإن النزوع إلى تدويل الصراعات الداخلية، من خلال قيام الدول بعرضها على المنظمات الدولية، جعل من الصعب - كما يقول Midlarsky - التمييز بين الصراعات الداخلية والصراعات الدولية [16].

يضاف إلى كل ما تقدم - كما يقول كل من Lamborn وLepgold - أن أغلب صراعات فترة ما بعد انتهاء الحرب الباردة هي صراعات داخلية تنتشر - بصورة أساسية - داخل بلدان العالم الثالث، ويغلب عليها الطابع العرقي على نحو، باتت الصراعات العرقية معه تمثل سمة رئيسية للبيئة الصراعية الدولية المعاصرة، وتحديا صعبا للأمن الدولي [17]. وعليه فقد أصبحت هذه الصراعات تستقطب اهتمام المنظمات الدولية والإقليمية والقوى الكبرى والرأي العام العالمي، والفاعلين الدوليين الآخرين حال المنظمات غير الحكومية. وبالتالي فقد أصبح من العسير على المحللين الدوليين تجاهل تلك الأنماط من الصراعات، التي كان ينظر إليها - في السابق - باعتبارها شؤونا داخلية محضة.

وتأسيسا على ما تقدم، كان الاختلاف بائنا بين الباحثين بصدد تحديد مفهوم الصراع الدولي، وبالتالي بصدد تحديد مفهوم إدارة الصراع الدولي. وعلى الجملة فإنه يتعين أن نميز بين اتجاهين رئيسيين بصدد تعريف ذينك المفهومين:

الاتجاه الأول: ينظر إلى الصراع الدولي باعتباره ظاهرة طبيعية، بحسبان أن الأصل في العلاقات بين الدول هو طبيعتها الصراعية، فهي صراع من أجل القوة، صراع بين قوى متفاعلة على المصالح المتنافرة [18]. إن كل دولة هي بالضرورة في صراع دائم مع العالم الخارجي من أجل تحقيق أهدافها بوسيلتين رئيسيتين هما الديبلوماسية والعنف (الحرب)، أو كما يقول Waltz: إن الصراع يمثل الحالة الطبيعية للبيئة الدولية التي هي بيئة فوضوية لا توجد بها سلطة عليا تفرض القانون على الدول (أطراف الصراع) بالقوة. إن جماعة دولية كهذه تتألف من دول تسعى كل منها إلى تحقيق مصالحها في البيئة الدولية، فلا مفر من الصراع لاسيما عندما تتنافر المصالح، والأصل في المصالح أنها متنافرة [19].

أما **الاتجاه الثاني:** فهو يعكس الاتجاه الأكثر شيوعا في دراسة ظاهرة الصراع الدولي، وهو ينطوي على نظرة جزئية بصدد دراسة هذه الظاهرة. فالصراع الدولي - تبعا لهذا الاتجاه - هو حالة مرضية، بمعنى أن الصراعات الدولية هي علاقات أو مواقف أو أوضاع دولية تنطوي على مشكلات يتعين إيجاد الحلول لها. وهنا تجدر الإشارة إلى أن مفهوم إدارة الصراع الدولي International Conflict Management إنما تبلور بوصفه حقلا معرفيا - كما أسلفنا القول - ارتباطا بهذا الاتجاه الثاني بنظرته الجزئية. وعلى الرغم من أن الغالبية العظمى من الدراسات الخاصة بإدارة الصراع الدولي صدرت عن هذه النظرة نفسها إلى الظاهرة الصراعية، فإنه أيضا ليس ثمة اتفاق بين أصحاب هذه النظرة وتلك الدراسات حول

مدلول واحد لعبارة إدارة الصراع الدولي. والحق أن مرد هذا الاختلاف هو إلى عدم الاتفاق على تعريف موحد للصراع الدولي من جهة، وتداخل مفهوم إدارة الصراع مع مفاهيم أخرى عديدة من جهة أخرى. ولعل من أظهر هذه المفاهيم مفهوم حل الصراع Conflict Resolution ومفهوم ضبط الصراع Conflict Adjustment ومفهوم تجنب الصراع Conflict Avoidance، ومفهوم منع الصراع Conflict Prevention، بل ومفهوم إدارة الأزمة Crisis Management [٣٠]، ومفهوم بناء السلام Peace Making، وغيرها من المفاهيم.

وارتباطا بما تقدم تختلف الرؤى، فيرى Dixon - بادئ ذي بدء - أن الصراع الدولي ينشأ من الإدراك المتبادل لتناقض المصالح المادية والقيم الأساسية بين طرفين دوليين أو أكثر، وهو قد يتعلق بمسائل تخص السيادة الوطنية، أو الأمن القومي، أو الهوية، إلى غير ذلك. وهو يعرف إدارة الصراع بأنها: جملة الجهود التي تستهدف تحقيق السلام بين أطراف الصراع [٣١].

ويعرّف Watkins وRosegrant إدارة الصراع الدولي بأنها عملية يقوم بها طرف دولي ما (يسمى الطرف الثالث Third Party). يتدخل من خلالها بين أطراف صراع دولي قائم بغية تجنب التصعيد ونزع فتيل التوتر، ومنع تفاقم ذلك الصراع [٣٢]. ويلاحظ أنه طبقا لهذا التعريف يكاد يتطابق مفهوم إدارة الصراع الدولي مع مفهوم وساطة الطرف الثالث كأسلوب من أساليب إدارة الصراع الدولي على نحو ما سنرى لاحقا.

ويسلم Seaver بأنه ليس ثمة اتفاق في الأدبيات المعنية بالصراع الدولي حول مفهوم إدارة الصراع، ويقدِّم - بدوره - تعريفا بهذا المفهوم قوامه أن إدارة الصراع بصفة عامة هي عملية تشير إلى سلوك يقوم به بعض اللاعبين الدوليين (سواء من أطراف الصراع أو أطراف ثالثة تتدخل كوسيط) من أجل تقليص مستويات الصراع، أو تجنب أنماط صراعية معينة حال الحرب مثلا. ويضيف إنه من الواضح - بالتالي - أن مفهوم إدارة الصراع ليس مرادفا لمفهوم حل الصراع [٣٣].

ويرى كل من Woodhouse وRamsbatham وMail أن جميع الاصطلاحات الخاصة بدراسة ظاهرة الصراع الدولي تتسم بعدم التحديد فيما يتصل بمدلولاتها، ويضيفون أن عبارة إدارة الصراع الدولي قد تعني تحديد أو تحجيم أو احتواء صراع مسلح، كما قد تعني - بصفة عامة - توجيه جميع أنماط الصراع والتحكم فيها [٣٤].

وينفرد كل من Lerche وSaid - على حد علمنا - باستخدام عبارة ضبط الصراع The Adjustment of Conflict تعبيرا عن مضمون إدارة الصراع، وهما يحددان وسائل ضبط الصراع في ما يلي [٣٥]:

١ - وسائل سلمية وهي قد تكون سياسية (مثل التفاوض والمساعي الحميدة، والوساطة، والتوفيق)، وقد تكون قانونية (حال التحكيم والقضاء الدوليين).

٢ - إجراءات إكراهية مثل استدعاء الدبلوماسيين، أو طردهم، وقطع العلاقات الدبلوماسية، وتعليق الاتفاقات المشتركة، بالإضافة إلى الحصار، المقاطعة، الحظر والانتقام.

٣ - استخدام القوة وهذا يعني الحرب.

ولعل من أكثر الاتجاهات المعاصرة شمولية في ما يتصل بمفهوم إدارة الصراع ما يقول به Mitchell من أن ثمة استراتيجيات أربع يشملها هذا المفهوم وهي:

١- استراتيجية تجنب الصراع Conflict Avoidance

٢ - استراتيجية منع الصراع Conflict Prevention

٣ - استراتيجية تثبيت (أو عدم تفاقم) الصراع Settlement Conflict

٤ - استراتيجية حل الصراع Conflict Resolution

وكل من هذه الاستراتيجيات تستخدم في إدارة الصراع، ويُلجأ إلى أي منها حسب مستوى حدة الصراع، كما يستخدم في إطار كل منها أساليب لإدارة الصراع تتراوح بين المفاوضة والوساطة والتسوية والتهديد والإجبار ... وغيرها (٢٦).

هذا ويلاحظ أن استراتيجية حل الصراع ينظر إليها على نطاق واسع باعتبارها صلب إدارة الصراع، لذلك نرى أن ثمة علماء علاقات دولية كبارا يتجنبون استخدام عبارة إدارة الصراع ويلجأون مباشرة إلى عبارة حل الصراع، فعلى سبيل المثال نرى أن Holsti يقول: إن الصراع المفضي إلى حالة من العنف المنظم إنما ينجم عن مجموعة من المسببات حال وجود طرفين أو أكثر في مواقف متنافسة حول مسألة معينة، أو توجهات عدائية، أو أي أنماط من الأفعال العسكرية أو الدبلوماسية. ويرى أن حل الصراع يكون من خلال مجموعة من الأساليب الدبلوماسية والقانونية، تتمثل في: التفاوض المباشر بين أطراف الصراع، والوساطة من قبل طرف ثالث، بالإضافة إلى الإجراءات القانونية مثل التحكيم والقضاء الدوليين (٢٧).

كذلك نجد أن Dukes و Burton (مع الأخذ في الاعتبار أن الأول يعد من الرواد الأوائل لدراسات إدارة الصراع الدولي) يتعاملان مع مفهومي إدارة الصراع Conflict Management وحل الصراع Conflict Resolution وكأنهما مترادفان. ففي كتابهما المعنون بالصراع : قراءات في الإدارة والحل Conflict : Reading in Management and Resolution نجد أن كل موضوعات الكتاب تتركز على استراتيجية حل الصراع، وذلك على الرغم من كون عنوان الكتاب يتضمن إدارة الصراع (٢٨)، ولعل مرد ذلك - كما قدمنا - إلى اعتبار أن استراتيجية حل الصراع هي الاستراتيجية الرئيسية والأكثر استخداما (في الواقع العملي) بين استراتيجيات إدارة الصراع، وبالتالي فلا حرج من التركيز على هذه الاستراتيجية دون غيرها في تصور كثير من الباحثين (٢٩).

ويقدم Burton نظرية لحل الصراع من خلال إزالة المشكلة المسببة له Problem- Solving Conflict Resolution وتتمثل إجراءاتها فيما يلي:

١ - التعرف على أطراف الصراع ومرماه.

٢ - إجلاس أطراف الصراع إلى طاولة المفاوضات لمناقشة العلاقات فيما بينهم.

٣ - إيجاد اتفاق حول ماهية المشكلات المسببة للصراع، واعتراف الأطراف بخطأ تصرفاتهم السابقة.

٤ - الاختيار بين بدائل الحلول الممكنة للمشكلة.

ويقدم Burton في هذا السياق مفهوما جديدا يتعلق بحل الصراع، هو ما يطلق عليه Conflict Prevention، ومؤداه أن الهدف النهائي لعملية حل الصراع ليس فقط إزالة أسبابه إنما كذلك تهيئة الأجواء لإقامة علاقات أساسها التعاون بين أطراف الصراع في المستقبل[30].

وعلى هذا النحو يتداخل مفهوما حل الصراع وصنع السلام Peace Making، وذلك هو ما يقول به أيضا (لكن في إطار أكثر شمولية) الخبراء البحثيون في برنامج إدارة الصراع Toolkit التابع لمدرسة الدراسات السياسية المتقدمة بجامعة جونز هوبكنز SAIS في واشنطن. حيث يرى هؤلاء الخبراء أن عملية إدارة الصراع إنما تستهدف ثلاثة أهداف رئيسية هي[31]:

أ - منع انفجار صراع مدمر.

ب - تيسير الانتقال بالصراع القائم فعلا من مرحلة التراشق بالسلاح إلى مرحلة التراشق بالكلمات.

ج - التمكين للتحول بعلاقات الأطراف المتصارعة من مرحلة الصراع إلى مرحلة السلام الدائم، من خلال استئصال الجذور المسببة والمؤججة لذلك الصراع.

ووفق هذا الاتجاه فإن ثمة سلسلة من الاستراتيجيات تنطوي عليها عملية إدارة الصراع أهمها:

١ - استراتيجية منع الصراع Conflict Prevention وهي تستهدف حل النزاعات بين الأطراف قبل ولوجها مرحلة العنف.

٢ - استراتيجية صنع السلام Peace Making وهي تستهدف الابتعاد بأطراف الصراع عن حافة العنف، والانتقال إلى مرحلة الصراع بالكلمات، وصولا إلى تحديد حل سلمي مشترك للصراع.

٣ - استراتيجية حفظ السلام Peace keeping ويتمثل دورها في ترسيخ السلام المتوصل إليه على نحو يهيئ الفرصة أمام المرحلة (أو الاستراتيجية) التالية، أي بناء السلام.

٤ - بناء السلام أو ما يطلقون عليه Post-conflict Peace Building التي يتمثل دورها في إزالة أي أسباب، قد يكون من شأنها اشتعال الصراع مجددا، بمعنى استئصال جذور الصراع، وإقامة سلام راسخ.

وبصفة عامة، فإن عملية إدارة الصراع - بمختلف استراتيجياتها - تعتمد على جملة أساليب في إنجازها تتمثل في التفاوض، والوساطة والوسائل القانونية (التحكيم والقضاء الدوليين)، والتهديد باستخدام القوة، وأخيرا استخدام القوة في حال فشل سائر الوسائل السابقة.

ويتماشى مع هذا الاتجاه الشامل باحثون عديدون منهم: Evans،Ball ، Zartman ، James ، Cohen،Betts على سبيل المثال [٣٢].

وجملة القول في شأن كل ما تقدم أن إدارة الصراع الدولي لا تنطوي على عملية واحدة، إنما هي سلسلة من العمليات الغائية يتماشى كل منها مع مستوى معين لحدة الصراع، فهي تستهدف تجنب صراع يتوقع حدوثه في المستقبل القريب، كما قد تستهدف منع صراع - في بداياته الأولى - من الوصول إلى مرحلة العنف، كذلك قد تستهدف مجرد ضبط صراع قائم أو تثبيته بحيث لا يتصاعد مستوى التوتر أو العنف فيه، كما قد تستهدف حل صراع قائم متجذر [٣٣] بالفعل في الواقع الدولي، كما أنها أخيرا - وليس آخرا - قد تستهدف الحيلولة دون اندلاع صراع - كان تم حله - مجددا، وبالتالي صنع السلام، ويبقى التساؤل ماذا عن أساليب إدارة الصراع الدولي في الأدبيات المعاصرة؟ ذلكم هو ما سنسعى إلى الإجابة عنه في ما يلي:

ثانيا: الاتجاهات المعاصرة في دراسة أساليب إدارة الصراع الدولي

تجري عملية إدارة الصراع الدولي - في معظم الأحوال - من خلال تدخل طرف ثالث Third Party يسعى إما إلى منع الصراع، أو ضبطه، أو حله، أو تحقيق السلام بين أطراف الصراع... إلخ، وأيا كانت أهداف القائمين على إدارة الصراع، فإنهم إنما يلجأون - في سبيل تحقيق هذه الأهداف - إلى وسائل عديدة ومتنوعة. ويلاحظ أن الوسائل التي حظيت بجل اهتمام الباحثين المعاصرين تتمثل في:

١ - الوسائل الدبلوماسية (التفاوض - المساومة - الوساطة).

٢ - العقوبات الاقتصادية.

٣ - التهديد باستخدام القوة والاستخدام الفعلي لها.

وفي ما يلي محاولة لتقديم تصنيف للاتجاهات المعاصرة في دراسة إدارة الصراع الدولي استنادا إلى أساليب إدارة الصراع التي تركز عليها.

١ - الاتجاهات التي تركز على الوسائل الدبلوماسية في إدارة الصراع:

يلاحظ أن الوسائل الدبلوماسية في إدارة الصراع الدولي قد استأثرت بالجانب الأكبر من اهتمام الباحثين المعاصرين، حيث تعددت وتنوعت - إلى حد كبير - الدراسات التي عني أصحابها بهذه الوسائل. ويرى Watkins ، Rosegrant - بادئ ذي بدء - أن التفاوض هو أفضل الطرق لتطويق الصراع، و الوصول إلى الترتيبات والأوضاع الدولية المرغوبة. ويدللان على

ذلك بنجاح المفاوضين الأمريكيين في حشد التحالف في مواجهة العراق غداة غزوه للكويت في أغسطس عام ١٩٩٠، وكذا نجاح الدبلوماسية الأمريكية - خلال عهدي بوش الأب وكلينتون - في احتواء الموقف الكوري الشمالي، وجعل كوريا الشمالية تقبل بإخضاع منشآتها النووية للتفتيش الدولي [٣٤].

ويعرف Foster وSusskind و Mnookin التفاوض بأنه العملية التي من خلالها تنحو التوجهات والأفكار والآراء المتعارضة لأطراف الصراع إلى التغيير في اتجاه التقارب بما يهيئ لزيادة احتمالات الوصول إلى نتائج ترضي جميع الأطراف. ويضيفون أن المساومة لا تستند فقط إلى مجرد التفاوض، وإنما كذلك إلى التلويح باستخدام القوة لتدعيم موقف المفاوض في الوصول إلى أهدافه من عملية التفاوض. كما يشير هؤلاء الباحثون إلى التحديات التي تجابه دور المفاوض خلال مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، متمثلة في تزايد أعداد وأنماط اللاعبين الدوليين، وثورة المعلومات الهائلة، وتزايد أعداد وأنماط الصراعات الدولية، والتغيرات المتسارعة في مجريات الواقع الدولي [٣٥].

ويرى Leech أنه على الرغم من التحديات التي يواجهها الأمن الدولي في ظل عالم ما بعد الحرب الباردة (لاسيما بعد أحداث ١١ سبتمبر) فإن الأداة الدبلوماسية لا يزال لها دورها ومسؤولياتها في إدارة الصراع الدولي، خصوصا تلك الدبلوماسية التي تستند إلى عنصر التهديد باستخدام القوة [٣٦].

ويقدم Powell نظرية يؤكد من خلالها تعاظم دور المساومة في إدارة الصراع الدولي، وهي النظرية التي أطلق عليها اسم نظرية المساومة Bargaining Theory. ويرى أن المساومة تعني اقتسام المكاسب الناشئة عن التحرك الجماعي لأطراف الصراع، إنها بمنزلة صنع كعكة أكبر يمكن اقتسامها بين المتصارعين بدلا من الدخول في صراع مسلح (حرب) يكون من شأنه تدمير الكعكة المتصارع عليها. ويضيف أنه إذا كانت نظريات العلاقات الدولية التقليدية ظلت تنظر إلى الحرب من حيث نشأتها وإدارتها ونهايتها بأنها عملية مساومة فإن هذه النظرية (أي نظرية المساومة) تؤكد أن الحرب (الصراع المسلح) هي نتيجة حتمية لفشل المساومة. إن للمساومة - كما يقول Powell - دورها المحوري في تحقيق السلام، وإقامة التحالفات وهيكلة المؤسسات الدولية. إنها بمنزلة القلب النابض لأهم قضايا العلاقات الدولية على نحو يجعلنا نقول إن نظرية العلاقات الدولية هي نظرية المساومة. كما يشير Powell إلى أن المساومة هي أساس نجاح وساطة الطرف الثالث Third Party Mediation في إدارة الصراع الدولي [٣٧].

ويرى إسماعيل صبري مقلد أن المساومة قد تكون تصالحية وقد تكون إكراهية، فأما المساومات التصالحية فهي التي تستند إلى قاعدة الأخذ والعطاء بين أطرافها ووعيهم بالمزايا المشتركة التي بإمكانهم تحقيقها لأنفسهم إذا ما توصلوا إلى اتفاق فيما بينهم، وينحو أطراف

العملية التساومية هنا إلى إدارة عملية التفاوض من منطلق المصالح المشتركة وليس المتنازع عليها، وأما المساومات الإكراهية فهي تلك التي تجري في مناخ من التهديد، والإرهاب، والتخويف، وعروض القوة والابتزاز تمارسه أطراف قوية على أطراف أخرى ضعيفة بغية إملاء شروط مجحفة (بمصالحها وحقوقها) عليها. وهذه المساومة تنحو إلى التركيز على دائرة المصالح المتنازع عليها [٣٨].

ويوجز Schelling أهمية المساومة في عبارة مركزة قوامها: إن الدبلوماسية هي المساومة Diplomacy is Bargaining [٣٩].

ويرى Talbott - على صعيد آخر - أن التحديات والتهديدات المتنامية في ظل العولمة أظهرت الحاجة إلى الدبلوماسية الجماعية أو الدبلوماسية متعددة الأطراف، والتي قوامها التحرك المشترك بين عديد من دول بل ومنظمات دولية حكومية وغير حكومية NGOs لمجابهة مثل هذه التهديدات حال الصراعات العرقية والإرهاب.. وغيرها من الأنماط الصراعية التي اتسع نطاق انتشارها خلال حقبة ما بعد الحرب الباردة. ويضرب مثلا على فعالية الدبلوماسية الجماعية بالتعاون الناجح - بصدد مشكلة البوسنة - بين الولايات المتحدة، وسبع منظمات دولية حكومية، وثلاث عشرة منظمة غير حكومية، وحكومات أكثر من اثنتي عشرة دولة من أجل إنجاز اتفاق لإنهاء الصراع العرقي في البوسنة عام ١٩٩٦ [٤٠].

الدبلوماسية الوقائية Preventive diplomacy:

احتل مفهوم الدبلوماسية الوقائية مكانا مرموقا في الدراسات المعاصرة المعنية بالصراع الدولي، وتندرج الدبلوماسية الوقائية بطبيعة الحال تحت استراتيجية منع الصراع Conflict Prevention التي أسلفنا الإشارة إليها كإحدى استراتيجيات إدارة الصراع الدولي، وقد ورد مفهوم الدبلوماسية الوقائية - على سبيل المثال - في تقرير السكرتير العام للأمم المتحدة (يناير ١٩٩٢). حيث أكد التقرير - كما يقول السيد أمين شلبي - أن الدبلوماسية الوقائية هي أكثر الأساليب الدبلوماسية فعالية، كما أن الحاجة إليها أصبحت أكثر إلحاحا، حيث إنها تستهدف تخفيض التوتر قبل أن يترتب عليه صراع فعلي [٤١].

ويقول George عن الدبلوماسية الوقائية: في ظل ما تطرحه حقبة ما بعد الحرب الباردة من تحديات وما ظهر خلالها من أنماط جديدة للصراع الدولي بالإضافة إلى اتساع نطاق وتزايد عدد الصراعات الداخلية أصبح من غير الممكن التعامل مع كل هذه التطورات بقواعد مرحلة الحرب الباردة ذاتها. وبالتالي بات من المتعين على صانعي القرار والباحثين - على حد سواء - العمل على تطوير معرفة جديدة، واستحداث طرق للتعامل مع كل هذه الصراعات قبل أن تنفجر وتتحول إلى صراعات مسلحة واسعة النطاق. ذلك أنه في حال اتساع نطاق هذه الصراعات المسلحة يصبح من الصعوبة بمكان على أعضاء الجماعة الدولية (الأمم المتحدة -

المنظمات الإقليمية - الدول فرادى وجماعات - المنظمات غير الحكومية) أن تحشد التأييد السياسي، والموارد التي يحتاجها حل الصراع، وتحقيق سلام. ومن هنا كان من الضروري أن ينصب الاهتمام في الأعوام الراهنة على الدبلوماسية الوقائية كأداة - ليس فقط للاستشعار المبكر للصراعات الكامنة - إنما كذلك للاستجابة الحازمة والفعالة إزاء الصراعات، واحتوائها قبل تحولها إلى عنف واسع النطاق [٤٢].

وهكذا تبدو جلية أهمية الدبلوماسية الوقائية، ذلك أن فشل الاستجابة الحازمة للأزمات الكامنة يجعلنا - كما يقول البعض - بصدد حالة الفرص الضائعة Missed Opportunities في ما يتصل بصنع السلام [٤٣].

ويرى George أنه يجب التعامل مع مشكلة البرنامج النووي الكوري الشمالي كصراع كامن من خلال الدبلوماسية الوقائية، وإلا قد نصبح بصدد حالة من الفرص الضائعة كتلك التي شهدناها في صراعات عديدة حال الأزمة الصومالية [٤٤].

كذلك فمن الدراسات المعاصرة في مجال الدبلوماسية الوقائية نذكر دراسة Lund (١٩٩٦) عن الدبلوماسية الوقائية ودور الدبلوماسية والتفاوض في منع اندلاع الصراع المسلح، واستعادة السلام [٤٥]، والدراسة التي قدمها (كمحرر) Zartman (٢٠٠١) عن التفاوض الوقائي، وتجنب تفاقم الصراعات [٤٦]. وهناك كذلك الكتاب الذي قدمه Cahill كمحرر (٢٠٠٠) عن الدبلوماسية الوقائية ودورها في منع قيام الحرب [٤٧].

وساطة الطرف الثالث Third Party Mediation وإدارة الصراع الدولي:

تتبنى المؤسسة الأمريكية لإدارة الصراع American Conflict Management Institute تعريفا للوساطة قوامه أنها عملية يقوم من خلالها طرف ثالث محايد (يعرف بالوسيط) بالتعامل مع أطراف صراع ما، ومساعدتهم على إيجاد حل لصراعهم. والطرف الثالث قد يكون دولة، أو مجموعة من الدول، أو منظمة دولية، أو إقليمية، أو منظمة غير حكومية، أو حتى فرد أو مجموعة ما من الأفراد [٤٨].

ويعّرف Terris و Maoz الوساطة بأنها مجموعة من الإجراءات يتخذها طرف دولي ما إزاء صراع على المصالح بين طرفين آخرين بقصد إدارة أو حل الصراع بالوسائل السلمية.

وقد انتهى الباحثان من خلال ورقتهما البحثية عن الوساطة الرشيدة Rational Mediation إلى أن احتمال نجاح الوساطة يتوقف على عدة عوامل أهمها [٤٩]:

(أ) هوية الطرف الثالث القائم بالوساطة.

(ب) الاستراتيجية التي يتبعها في هذا الصدد.

(ج) طبيعة الرابطة أو العلاقة التي تربط بين الطرف الثالث وطرفي الصراع.

(د) تاريخ عمليات الوساطة السابقة في هذا الصراع.

(هـ) مدى رغبة أطراف الصراع في نجاح الوساطة.

يقول Kleiboer إن الوساطة هي أسلوب من أساليب إدارة الصراع الدولي يقنع بمقتضاه طرف ثالث اثنين أو أكثر من الأطراف المتصارعة بإيجاد حل للصراع يحول دون اللجوء إلى استخدام القوة. وهو يرى أن نجاح الوساطة وفعاليتها في إدارة صراع ما إنما يتوقفان على خصائص تتعلق بطبيعة الصراع وهي :

(أ) مدى تجذر الصراع.

(ب) مدى التوتر الذي ينطوي عليه الصراع.

(ج) طبيعة وأهمية الأهداف أو القضايا التي يدور حولها الصراع.

كما يتوقف نجاح وفعالية الوساطة - أيضا - على عدة خصائص تتعلق بأطراف الصراع وهي:

(أ) هوية أطراف الصراع الحقيقيين.

(ب) مدى انغماسهم في الصراع.

(ج) طبيعة النظم السياسية لهذه الأطراف.

(د) دوافع أطراف الصراع لقبول الوساطة.

(هـ) طبيعة العلاقات السابقة بين هذه الأطراف.

(و) توازن القوى فيما بين أطراف الصراع.

ويضيف Kleiboer أن نجاح وفعالية الوساطة يتوقفان - بالإضافة إلى ما تقدم - على عدة خصائص تتعلق بالأطراف الثالثة التي تتوسط في الصراع، ويتمثل أهم هذه الخصائص في:

(أ) مدى ارتباط الأطراف الثالثة بأطراف الصراع وموضوعه، أو حيادهم إزاء كل ذلك.

(ب) قدرة الأطراف الثالثة على الضغط على أطراف الصراع لقبول التسوية.

(ج) طبيعة الطرف القائم بالوساطة من حيث هو دولة أو منظمة دولية أو حكومية، أو منظمة غير حكومية (٥٠).

ويؤكد Haas أهمية أسلوب الوساطة وتدخل الطرف الثالث في إدارة الصراع الدولي، خلال حقبة ما بعد الحرب الباردة، فيقول «يبدو أننا نعيش الآن في عصر جديد للإدارة الجماعية متعددة الأطراف للصراع الدولي» (٥١).

ويتفق Dixon مع Haas بصدد ما تقدم إذ يقول: ليس ثمة شك في أن نهاية الحرب الباردة تمثل علامة فارقة في تاريخ إدارة الصراع الدولي، حيث يشهد العالم تعاظما في دور أسلوب تدخل الطرف الثالث كوسيط لتسوية الصراعات الدولية. ويعول Dixon كثيرا على دور الأمم المتحدة وغيرها من المنظمات الدولية الحكومية، ويعتبر أن إدارة الصراع الدولي هي الميدان الأول للمنظمات الدولية، وعلى رأسها الأمم المتحدة، وعلى الرغم من وجود أطراف ثالثة

آخرى (كوسطاء لإدارة الصراع) حال الدول أو الهيئات غير الحكومية القومية وغير القومية أو الأفراد فإنه يظل للأمم المتحدة وغيرها من المنظمات الدولية الحكومية - كما يقول Dixon - موقع الصدارة بصدد إدارة الصراع الدولي كأطراف ثالثة (٥٢).

وعلى صعيد توقيت تدخل الأطراف الثالثة بالوساطة يرى Seaver أنه يتعين أن تبدأ جهود الوساطة مبكرة بقدر الإمكان في إدارة الصراع، حتى تتمتع بالفعالية في منع تفاقم الصراع واستفحال خطورته (٥٣)، في حين يرى كل من Thorson، Kriesberg أن نجاح عملية الوساطة لا يتأتى إلا بتدخل الأطراف الثالثة في المراحل المتأخرة من الصراع، وعندما يدرك أطراف ذلك الصراع أنه لا طائل من ورائه، وبالتالي يتعين عليهم أن يستجيبوا لجهود الوساطة الرامية إلى التسوية (٥٤).

ويقدم Rothman استراتيجية لإدارة الصراع العرقي (من خلال أسلوب تدخل طرف ثالث) يحدد من خلالها ثلاث مراحل يجب أن يلتزمها الطرف الثالث حتى تأتي وساطته فعالة. وتتمثل هذه المراحل في:

(أ) تشجيع أطراف الصراع على وضع حد زمني لإنهاء الأعمال العدائية.

(ب) إيجاد أرضية مشتركة وتصور مبدئي بين أطراف الصراع لشتى الجوانب والقضايا المتعلقة به.

(ج) دخول الأطراف في عملية مساومة بغية التوصل إلى حل نهائي للصراع (٥٥).

ويرى Siedschlag أن عملية الإدارة الفعالة للصراع الدولي هي التي تكون من خلال تدخل المنظمات الدولية كطرف ثالث، حيث إن مأسسة Institutionalization الصراع تتيح إطارا منظما وفرصا عديدة، وخبرات متنوعة، وشبكة علاقات واسعة، وهي أمور كلها من شأنها أن تسهم بفاعلية في إدارة الصراع وحله، ويدلل على أهمية المأسسة بالدور البارز الذي أداه الاتحاد الأوروبي (EU) ومنظمة الأمن والتعاون الأوروبي (OSCE) في إدارة الصراعات بمنطقة البلقان، والجمهوريات السوفييتية السابقة (٥٦).

ومن خلال دراسة إحصائية عن آلية الأمن الجماعي وإدارة الصراع الدولي يرى كل من Brecher، Wilkenfeld أن الأمم المتحدة وعصبة الأمم، بوصفهما منظمتين عالميتين للأمن الجماعي، قد كانتا فعالتين في تدخلهما كطرف ثالث في إدارة الصراعات الدولية خلال بعض الفترات (مثل أعوام ١٩٢٠، ١٩٤٨ و١٩٤٩)، في حين فشل تدخلهما في أعوام أخرى (حال ١٩٣٧، ١٩٨٦ و١٩٨٧) (٥٧). وفي المقابل نجد أن ثمة اتجاها يؤكد فعالية المنظمات الدولية وعلى رأسها الأمم المتحدة، وكذا الأساليب القانونية في إدارة الصراع الدولي متمثلة في التحكيم والقضاء الدوليين (٥٨).

على صعيد آخر، يرى Seaver أن تدخل الأطراف الثالثة بالوساطة في إدارة صراع دولي ما قد يكون محفوزا من قبل بعض أطراف الصراع، حيث قد تلجأ هذه الأطراف إلى استخدام

محدود للقوة المسلحة في مواجهة خصومها في الصراع بغية حفز الأطراف الثالثة على التدخل في إدارة الصراع وتسويته. ويدلل بأمثلة عديدة منها تدبير باكستان لحرب كارجيل Kargil war عام ١٩٩٩ في مواجهة الهند بهدف لفت أنظار الأطراف الثالثة (من منظمات دولية وقوى كبرى) إلى المشكلة الكشميرية، وبالتالي حفز هذه الأطراف على التدخل في تسوية تلك المشكلة. وينطبق المنطق ذاته على تصرف إريتريا في مواجهة إثيوبيا بما أدى إلى حرب حدودية بين الدولتين خلال الفترة من ١٩٩٨ إلى ٢٠٠٠، حيث كان الإريتريون يهدفون من وراء هذه الحرب إلى حث الأطراف الثالثة على التدخل في إدارة صراع الدولتين حول بعض المناطق الحدودية وتسويته [٥٩].

وعلى الرغم من أن الوساطة هي أكثر أساليب إدارة الصراع الدولي فعالية وأمضاها أثرا لدى كل من Bercovitch وLangley فإنهما يريان أن فرصة نجاح الوساطة محدودة في النزاعات المعقدة أو المركبة Complex Disputes، أي تلك النزاعات التي تتمحور حول عديد من القضايا، أو التي ينجم عنها نتائج كارثية واسعة النطاق، فعلى سبيل المثال فشلت جهود الوساطة المضنية التي قامت بها الولايات المتحدة - لعقود عديدة - في إيجاد تسوية للصراع المركب بين حليفتيها الأطلنطيتين اليونان وتركيا، وهو الصراع الذي يتمحور حول عدة مسائل خلافية تتمثل في وضع الجزيرة القبرصية، وتحديد المياه الإقليمية لكل من الدولتين في بحر إيجة الغني بالبترول، بالإضافة إلى الأحقاد التاريخية المتجذرة في علاقات الدولتين [٦٠].

وفضلا عن كل ما تقدم فإن ثمة دراسات معاصرة عديدة أخرى انصبت على وساطة الطرف الثالث ودورها في إدارة الصراع الدولي ومن بين هذه الدراسات، نذكر على سبيل المثال [٦١]:

- دراسة Krieberg (١٩٩٢) عن دور كل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي السابق في إدارة صراعات منطقة الشرق الأوسط، وفي الموضوع ذاته تقريبا دراسة Joffe (٢٠٠٢) عن دور الوساطة في إدارة الصراع في الشرق الأوسط.

- دراسة Touval (٢٠٠٢) عن قيام القوى الكبرى بدور الوسيط في إدارة الصراعات الدولية.

- دراسة Slim عن وساطة الدول الصغرى، مع دراسة تطبيقية عن دور الجزائر في التوسط لحل الخلاف في شط العرب بين إيران والعراق.

- دراسة Princen (١٩٩٢) عن الوساطة والصراع الدولي بصفة عامة.

وهكذا وبعد أن عرضنا للاتجاهات المعاصرة التي تركز على دور الأساليب الدبلوماسية في إدارة الصراع الدولي، يمكننا أن نبرز أظهر ملامح هذه الاتجاهات فيما يلي:

(أ) تأكيد هذه الاتجاهات أنه على رغم التغيرات الهائلة التي يشهدها الواقع الدولي، خلال حقبة ما بعد الحرب الباردة (تزايد أعداد وأنماط اللاعبين الدوليين - تنامي

ظاهرة الصراعات العرقية - اتساع نطاق الإرهاب والجريمة المنظمة - ثورة المعلومات الهائلة) فإن الدبلوماسية التقليدية (التفاوض والمساومة) سيظل لها دورها المهم في إدارة الصراع الدولي.

(ب) اهتمام بعض الاتجاهات بدور الدبلوماسية متعددة الأطراف في إدارة الصراع الدولي.

(ج) الاهتمام الكبير الذي انصب - من قبل الباحثين المعاصرين - على مفهوم الدبلوماسية الوقائية، على اعتبار أن منع انفجار الصراع الدولي وولوجه دائرة العنف هو أمر أفضل بكثير من الانتظار حتى انفجار الصراع معه بوسائل الإدارة والحل.

(د) استئثار وساطة الطرف الثالث بالجانب الأعظم من اهتمام الباحثين على نحو يشي بأن هؤلاء الباحثين يعتبرون الوساطة صلب عملية إدارة الصراع الدولي، وأكثر الأساليب فعالية في هذا الصدد.

(هـ) إن معظم الدراسات المنصبة على أسلوب الوساطة ركز أصحابها على إبراز مقومات نجاح الوساطة وفعاليتها، في حين ركزت بعض الدراسات على فكرة مأسسة الوساطة، بمعنى أن يكون الطرف الثالث القائم على الوساطة منظمة دولية (لاسيما الأمم المتحدة).

(و) تركيز بعض الاتجاهات على إدارة الصراعات العرقية، الأمر الذي يشير بوضوح إلى ذوبان الفارق بين الصراعات الدولية والصراعات الداخلية في ظل مجريات واقع عالم ما بعد الحرب الباردة، على نحو ما ذكرنا سابقا.

٢ - العقوبات الاقتصادية Economic Sanctions وإدارة الصراع الدولي في الأدبيات المعاصرة:

تعني العقوبات الاقتصادية - كما يقول Naylor - مجموعة من الإجراءات العقابية ذات الطابع الاقتصادي يتخذها طرف دولي ما (منظمة دولية أو دولة) في مواجهة طرف دولي آخر، ويتمثل أهم هذه الإجراءات بالحصار Blockade، والحظر Embargo، وهي تستخدم عادة بغية تحقيق أهداف سياسية للطرف المستخدم لها تنصب - في معظم الأحيان - على تغيير التوجهات السياسية للطرف الخاضع للعقوبات، بما يتماشى مع رغبة أو مصلحة الطرف المستخدم لها [٦٢].

هذا وتتباين مواقف الباحثين المعاصرين بصدد فعالية أسلوب العقوبات الاقتصادية في إدارة الصراع الدولي خلال حقبة ما بعد الحرب الباردة. ويرى كل من Nester و Luttwak أنه بانتهاء الحرب الباردة (بسقوط سور برلين في ٩ نوفمبر ١٩٨٩) تضاءل دور الأداة العسكرية فيما يتصل بإدارة الصراع الدولي، في حين تعاظم دور الأداة الاقتصادية (ودور التجارة)، واحتلت المكانة المرموقة التي كانت للأداة العسكرية خلال حقبة الحرب الباردة، وتراجعت قوة نيران المدافع أمام قوة رأس المال، كما تراجعت محاولات تطوير تقنيات السلاح أمام مساعي

ابتكارات رفاهية الإنسان، وتراجع البحث عن الحصون والقواعد العسكرية أمام البحث عن إمكان للتغلغل في الأسواق) [٦٣].

كذلك يرى كل من Cortright و Lopez وConroy أن عقد التسعينيات يعد بحق عقد العقوبات الاقتصادية، إذ في ظله تنامى دورها بشكل متزايد كإحدى الأدوات الدبلوماسية الأكثر استخداما في إدارة الصراع الدولي، منذ انتهاء الحرب الباردة [٦٤].

يرى كل من Dorussen وGowa أن أجواء العولمة بما أفرزته من تنامي ظاهرة الاعتماد الدولي المتبادل في المجالين الاقتصادي والتجاري من شأنها أن تسهم بنصيب وافر في تهيئة الظروف لإدارة فعالة للصراعات الدولية القائمة (من خلال العقوبات)، على نحو يؤدي في النهاية إلى تسوية هذه الصراعات [٦٥].

وجملة القول في شأن هذه الآراء السابقة إنها تمثل اتجاها يؤكد تنامي أهمية الأهداف والوسائل الاقتصادية - عموما - في ظل علم ما بعد انتهاء الحرب الباردة، وبالتالي يمكن القول إنها تمثل اتجاها يعول على فعالية العقوبات الاقتصادية في إدارة الصراع الدولي.

في المقابل نجد أن ثمة دراسات عديدة معاصرة راحت تشكك في فعالية العقوبات الاقتصادية بوصفها أداة لإدارة الصراع الدولي. فمثلا يرى Pape أن العقوبات الاقتصادية - في معظم الأحيان - ليس في مقدورها أن تحقق أهدافا سياسية طموحا، كما أنها في بعض الأحيان تسبب أضرارا للمدنيين الأبرياء أكثر من تلك التي يمكن أن يسببها استخدام القوة العسكرية في مواجهتهم. ويضرب على ذلك مثلا فيقول إن العقوبات الاقتصادية التي فرضت على العراق منذ عام ١٩٩٠ سببت مصرع ٥٦٧ ألف طفل عراقي، في حين أن حرب الخليج الثانية - ذاتها - لم تسفر فقط سوى عن مصرع ٤٠ ألفا من العسكريين، وخمسة آلاف من المدنيين فقط. كذلك - يضيف Pape - فإن الاستخدام الفاشل للعقوبات قد ينطوي على مخاطر بالنسبة إلى مستخدمي العقوبات، حيث قد يدفع الطرف الواقع تحت وطأة العقوبات إلى المبادرة باستخدام القوة. إلا أن Pape يرى كذلك أنه على الرغم من ضعف فعالية العقوبات الاقتصادية في إدارة الصراع فإن هذا لا يعني بالضرورة اللجوء إلى القوة المسلحة بدلا منها في كل الأحيان، ذلك لأن استخدام القوة قد يفشل - أيضا - في بعض الأحيان على نحو ما حدث في كل من فيتنام والصومال. وعليه فإن على صانع القرار أن يقيم - في كل موقف صراعي على حدة - أفضلية أي من الوسائل الدبلوماسية أو استخدام القوة المسلحة في إدارة الموقف [٦٦].

ويتماشى Hufbauer مع التوجه السابق إذ يرى أن العقوبات الاقتصادية ذات فعالية سياسية ضئيلة كأداة لإجبار الأطراف الأخرى على تغيير مواقفها، كما أن الذي يضار من جرائها عادة هم المواطنون الأبرياء، ذلك فضلا عن أن نجاح العقوبات الاقتصادية في بعض

المواقف الصراعية هو نجاح مضلل لا يرتد إلى تأثير هذه العقوبات بقدر ما يرتد إلى عوامل أخرى [٦٧].

ويتفق غسان سلامة مع القول بأن فعالية العقوبات الاقتصادية في إدارة الصراع الدولي أصبحت محل شك، ففي حالة العراق مثلا - كما يقول - نجد أن وطأة العقوبات كانت على المواطنين العاديين، الأمر الذي جعلهم يتحدون ويقاومون هذه العقوبات، بل ويلتفون بدرجة أو بأخرى حول قيادتهم السياسية [٦٨].

وفي الاتجاه ذاته يقدم Gata، Garoupa دراسة بحثية عن فعالية العقوبات الدولية (من اقتصادية وتسليحية) تحت عنوان A theory of International Conflict Management and Sanctioning، حيث تقوم النظرية على افتراض وجود صراع دولي عسكري يخضع أطرافه للعقوبات الدولية (اقتصادية وتسليحية). ومن خلال نموذج استخدما فيه التحليل الرياضي ينتهيان إلى نتائج أظهرها: أن العقوبات الاقتصادية قد لا تؤدي بالضرورة إلى إجبار أطراف الصراع على تغيير موقفهم والانصياع لإرادة الطرف الذي يفرض العقوبات (سواء الأمم المتحدة أو أي من الدول الكبرى أو بعضها). حيث إن أطراف الصراع قد يحولون الموارد المتاحة لديهم نحو الاستخدام العسكري، كما أنه كلما طال أمد العقوبات الاقتصادية الدولية تقلصت فعاليتها في إحداث التغيير المتوخى في مواقف أطراف الصراع الواقعين تحت وطأة هذه العقوبات. ويضيف الباحثان كنتائج لدراستهما أن فعالية العقوبات الاقتصادية كآلية لإدارة الصراع الدولي لا تتناسب - بالضرورة - طرديا مع حجم هذه العقوبات. ويدللان على صحة نتائج دراستهما بأن العراق تعرض خلال عقد التسعينيات لأقصى وأقسى مستوى من العقوبات عرفه العالم المعاصر، ومع ذلك أظهر العراقيون درجة عالية من التحمل إزاء ذلك ولم يغيروا مواقفهم الدولية على النحو المطلوب من جانب الولايات المتحدة.

وأخيرا - وليس آخرا - يرى الباحثان أن العقوبات الدولية في بعض الأحيان قد تفاقم الصراع بدلا من تهبيطه، ويدللان على ذلك أن حظر تصدير السلاح إلى أطراف الصراع في البوسنة والهرسك إبان الحرب البوسنية (١٩٩٢ - ١٩٩٦) لم يقلص حدة الصراع بل زاده اشتعالا [٦٩].

كذلك فإن من المآخذ التي تؤخذ على أسلوب العقوبات الاقتصادية في إدارة الصراع الدولي أن التأثير السلبي لهذه العقوبات - كما يقول إسماعيل صبري مقلد - قد يمتد ليشمل دولا أخرى غير مستهدفة بها أصلا، وبالتالي فإن دائرة الضرر الاقتصادي قد تتجاوز حدود الهدف المرسوم لها، وهو ما قد يخلق تذمرا دوليا واسعا منها، ويؤثر سلبا في موقف الدولة التي تلجأ إليها، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك أن العقوبات العنيفة التي فرضتها الأمم المتحدة على يوغسلافيا بسبب الانتهاكات التي اقترفها الصرب ضد شعب البوسنة والهرسك وانتهاجهم

سياسات التطهير العرقي اللاإنسانية ضده، لم يقتصر ضررها على الشعب اليوغسلافي وحده، إنما تجاوزته إلى الإضرار اقتصاديا بالدول المجاورة التي كانت ليوغسلافيا علاقات تجارية واقتصادية معها، كذلك فإن العقوبات التي فرضتها الأمم المتحدة على العراق لم يقتصر ضررها على تلك الدولة، إنما امتد ليشمل تركيا وروسيا والأردن وفرنسا ودولا أخرى كثيرة كانت للعراق علاقات اقتصادية وتجارية واسعة معها [٢٠].

ومهما يكن من أمر الاتجاهين السابقين فإن ثمة اتجاها يتوسطهما إذ يؤكد أصحابه أهمية العقوبات الاقتصادية كأسلوب لإدارة الصراع إلا أنهم يحددون شروطا لاستخدامها حتى يكون هذا الاستخدام فعالا في بلوغ مرماه. حيث يرى Nicholson - مثلا - أن العقوبات الاقتصادية لا غنى عنها كأسلوب لإدارة الصراع الدولي، غير أن فاعليتها قد لا تظهر في بعض المواقف الدولية نظرا إلى عدة أسباب منها:

(أ) عدم التزام بعض القوى الاقتصادية الكبرى (سواء في السر أو في العلن) بتطبيق العقوبات.

(ب) أن اقتصاديات الدول التي تتعرض للعقوبات قد تكون من المرونة بحيث تستوعب بصورة أو بأخرى الآثار السلبية الناجمة عن تلك العقوبات.

(ج) أن وطأة العقوبات الاقتصادية تقع في الغالب على الشعوب من دون الحكومات، وبالتالي لا تتأثر بها القيادات السياسية لاسيما في النظم الاستبدادية التي لا تهتم كثيرا بالصعوبات التي تواجه شعوبها [٢١].

يقول Garfield إن العقوبات الاقتصادية كأداة للضغط الدولي إنما تقع بين الدبلوماسية والقوة المسلحة، وتسعى الدول من خلالها إلى تحقيق الأهداف من دون تكبد التكاليف الباهظة والدمار الذي يترتب على لجوئها للحرب. وقد استخدمت - كما يقول Garfield - خلال مرحلة القطبية الثنائية في مواجهة بعض الدول غير المنحازة وكانت فعالة في حالات قليلة، أما الآن فقد أصبحت العقوبات الاقتصادية - بعد انتهاء الحرب الباردة وخلال العقد الأخير من القرن العشرين - الأداة الأكثر فعالية والأكثر استخداما في السياسات الخارجية العقابية. غير أن Garfield يعترف بأن للعقوبات الاقتصادية - في كثير من الأحيان - أضرارا باهظة على المدنيين، ويرى أن استخدامها حتى يكون مبررا وفعالا يجب أن تتوافر فيه عدة شروط أهمها:

(أ) أن تكون مصممة من حيث حجمها وتوقيت استخدامها بحيث تكون فعالة في تحقيق الهدف الذي تستهدفه.

(ب) أن تعتمد على أسلوب العصا والجزرة لأنها لو اعتمدت على أسلوب العصا فقط فسوف تخلق نوعا من التحدي لدى الحكومة الواقع عليها العقاب، التي ستكون مقتنعة بأنها لا شيء ستخسره إن هي تمادت في مناوأة مصالح أو رغبات الطرف المطبق للعقوبات.

(ج) لابد أن يكون لها تأثيرها المباشر على الأشخاص الذين بيدهم صنع القرار داخل الدولة المعرضة للعقاب، وليس على المواطنين العاديين الذين لا حول لهم ولا قوة.

(د) أن تصمم وتستعمل بحيث تكون أعراضها الجانبية السلبية ضئيلة على الدول التي تفرضها، وكذا على الدول الأخرى التي لها علاقات اقتصادية وطيدة مع الدول المعرضة للعقوبات [٧٢].

وعلى الجملة فإن ثمة اتجاهات معاصرة ثلاثة بصدد دور أسلوب العقوبات الاقتصادية في إدارة الصراع الدولي خلال حقبة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، **إذ ثمة اتجاه** يرى أن هذا الأسلوب هو الأكثر فعالية في هذا الصدد، وأنه بانتهاء الحرب الباردة تعاظم دور العامل الاقتصادي في توجيه دفة السياسة الدولية بصفة عامة، حيث تراجع مفهوم Geopolitics أمام مفهوم Geo- economics، وبالتالي انفسح المجال لتعاظم دور العقوبات الاقتصادية كأسلوب لإدارة الصراع الدولي.

أما **الاتجاه الثاني** فيرى أصحابه أن العقوبات الاقتصادية هي أداة غير فعالة في إدارة الصراع الدولي، كما أن لها آثارا سلبية خطيرة على المواطنين العاديين (من دون الحكومات) في الدول المعرضة لها، ذلك إلى جانب أنها قد تضر بمصالح دول أخرى لها علاقات اقتصادية مهمة مع الدول الواقعة تحت وطأة مثل هذه العقوبات.

أما **الاتجاه الثالث** فيؤكد أصحابه أن العقوبات الاقتصادية هي أداة لا غنى عنها في إدارة الصراع الدولي ولكن بشرط أن يراعى في تصميمها واستخدامها أن تحقق الأهداف السياسية المتوخاة من ورائها من دون الإضرار بالمدنيين، وكذا بمصالح الدول الأخرى التي تربطها بالدولة الخاضعة للعقوبات علاقات اقتصادية مهمة.

٣ - القوة وإدارة الصراع الدولي في الأدبيات المعاصرة :

ويقع استخدام القوة في إدارة الصراع الدولي على وجهين: أولهما التهديد باستخدامها وهذا يمثل عملا من أعمال الدبلوماسية وتكون القوة هنا داعما للموقف التفاوضي للطرف المهدد باستخدامها. أما الوجه الثاني فهو الاستخدام الفعلي للقوة المسلحة من خلال الانغماس العسكري المباشر في الصراع. أو على حد تعبير Art فإن استخدام القوة قد يكون سلميا Peaceful وقد يكون فعليا Physically، أما الاستخدام الفعلي فيعني القيام بعمليات عسكرية فعلية في مواجهة الخصوم، وأما الاستخدام السلمي فيعني مجرد التلويح باستخدام القوة لإجبار الخصوم على الامتثال لإرادة الدولة المهددة، إن التهديد باستخدام القوة يمثل الخطوة الثانية للعمل الدبلوماسي (بعض المفاوضات العادية)، في حين أن الاستخدام الفعلي للقوة هو الملاذ الأخير في حال فشل كل الأساليب الأخرى [٧٣]. ويرى Fearon أن التهديد باستخدام القوة غالبا ما يكون فعالا في إدارة الصراعات والأزمات الدولية، وبالتالي فلا تضطر الدولة إلى الاستخدام الفعلي للقوة [٧٤].

هذا ويعول العديد من الباحثين المعاصرين على فعالية استخدام القوة في إدارة الصراعات الدولية من خلال التدخل المباشر (سواء من قبل القوى الكبرى أو الأمم المتحدة) في حل هذه الصراعات بالقوة. فنجد أن بعض الدراسات راحت تؤكد أهمية التدخل العسكري لأغراض إنسانية أم ما يطلق عليه Garfinkle دبلوماسية التدخل الإنساني-Diplomacy of Humanitari an Intervention والتدخل العسكري هنا - سواء أكان من جانب الأمم المتحدة أم القوى الكبرى - إنما يستهدف الدفاع عن حقوق الإنسان، أو حقوق الأقليات، أو وقف عمليات تطهير عرقي... إلخ. وقد تعاظمت الحاجة إلى هذا النوع من التدخل في ظل التزايد الكبير في عدد الصراعات العرقية ومشكلات الأقليات في ظل عالم ما بعد الحرب الباردة [٢٥].

كذلك فهناك دراسات تعالج موضوع التدخل العسكري من أجل تحقيق الديموقراطية أو ما تطلق عليه Hippel تحقيق الديموقراطية بالإجبار Democracy by Force وتضرب على ذلك أمثلة بتدخل الولايات المتحدة في بنما (ديسمبر ١٩٨٩)، وفي هاييتي (سبتمبر ١٩٩٤)، وهي ترى أن التدخل العسكري كان الملاذ الأخير أمام الأمريكيين بعد استنفاد الوسائل الدبلوماسية كافة، وكذا بعد فرض عقوبات اقتصادية صارمة على كل من الدولتين استمرت عشرات الأشهر [٢٦].

كذلك فإن دراسات عديدة راحت تركز على التغيير الذي حدث في الفكر الاستراتيجي الأمريكي في عالم ما بعد الباردة وانفراد الولايات المتحدة بموقع القوة القطبية، حيث تحول هذا الفكر - كما يقول Blechman - عن مبدأ كاسبار واينبرجر الذي كان قدمه عام ١٩٨٤، والذي قوامه أن القوة يجب أن تستخدم كملاذ أخير لحماية مصالح أمريكية حيوية، كما يتعين أن تكون نتيجة هذا الاستخدام مضمونة ومؤكدة. أما التهديد باستخدام القوة فلا يتعين أن يكون - في الظروف العادية - جزءا من العمل الدبلوماسي، إلا أنه يمكن أن يتم التلويح بالقوة في حال فشل العملية التفاوضية في إنجاز الأهداف. ويشترط في استخدام التلويح بالقوة أن تكون أهدافه واضحة، وتحظى بتأييد بائن من الرأي العام الأمريكي والكونغرس. وقد تغير هذا الفكر الاستراتيجي في ظل مستجدات التسعينيات وزوال الاتحاد السوفييتي وفي ظل شعور عارم بالتفوق العسكري للقوات المسلحة الأمريكية التي أضحت الأكثر عددا، والأعظم تفوقا من الناحية التدريبية، والأكمل إعدادا، والممتلكة لأعظم ترسانة تسليحية كما وتقنية. وفي ظل ظروف كهذه - كما يقول Blechman وWittes وغيرهما - كان من الطبيعي أن يتحول الفكر الأمريكي عن مبدأ واينبرجر حيث راح العديد من المفكرين الاستراتيجيين الأمريكيين - وعلى رأسهم كولن باول (وزير الخارجية السابق) وليس أسبن (وزير الخارجية الأسبق) - يؤكدون على فكرة استخدام القوة في إدارة الصراع الدولي. حيث يؤكد باول على أن أي استخدام للقوة من جانب الولايات المتحدة من شأنه إنجاز أهدافها بسرعة. كما أنها لن تتحمل إلا الحد الأدنى من الخسائر في الجنود

الأمريكيين. وكان أسبن قد أكد - عام ١٩٩٢ - على أن الولايات المتحدة يتعين أن تكون لديها الإرادة لاستخدام مباشر محدود للقوة لتحقيق أهداف محددة، وفي الوقت ذاته لا تتعرض قواتها في عملية محدودة كهذه لخسائر. وانطلاقا من هذا الفكر الأمريكي الجديد كان تدخل الولايات المتحدة في البوسنة خلال الفترة من ١٩٩٢ الى ١٩٩٦، حيث استخدم أسلوب التهديد بالقوة، ثم أسلوب العمليات العسكرية في هاييتي خلال الفترة من ١٩٩٤ الى ١٩٩٦، وكذا استخدم الأمريكيون أسلوب التلويح بالقوة في مواجهة كوريا الشمالية خلال الفترة من ١٩٩٥ الى ١٩٩٦ بغية إجبارها على القبول بتفتيش دولي لمنشآتها النووية، كما قامت الولايات المتحدة بغارات جوية محدودة النطاق في مواجهة العراق عام ١٩٩٩ بهدف إضعاف نظام صدام حسين [٣٧]، وانتهى الأمر باجتياح الأمريكيين للعراق في ربيع عام ٢٠٠٣ ومن ثم احتلاله، والإطاحة بنظامه المناوئ.

وهناك دراسات أخرى عديدة عالجت هذا التغيير الذي طرأ على الفكر الاستراتيجي الرسمي الأمريكي وبالتالي على السلوك الأمريكي الخارجي قاطبة نذكر منها على سبيل المثال، دراسة Brooks وWohlforth (٢٠٠٢) ودراسة Aspen Strategy Group (U.S) (١٩٩٥) [٣٨].

كذلك فإن ثمة دراسة على قدر كبير من الأهمية بصدد ما تقدم وهي دراسة Condoleezza Rice أستاذ العلوم السياسية بجامعة ستانفورد ومستشارة الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن لشؤون الأمن القومي سابقا ووزيرة الخارجية الحالية، وهي الدراسة التي تمثل أول تبشير بمبدأ الحرب الاستباقية الذي يتبناه الأمريكيون حاليا، حيث أكدت رايس - من خلال دراستها هذه - على أن الولايات المتحدة لابد لها - في ظل تحديات عالم ما بعد الحرب الباردة - أن تبرهن على أن قوتها المسلحة قادرة على الردع بل وخوض الحروب من أجل الدفاع عن المصالح الأمريكية في حال فشل الردع. وهي ترى ضرورة أن تتعامل الولايات المتحدة بكل حزم مع ما تطرحه - من تحديات - النظم الشريرة Rogue Regimes التي هي قوى معادية تسعى إلى امتلاك أسلحة دمار شامل وتعتمد في سياستها الخارجية على الإرهاب حال العراق الذي يتعين أن تفعل الولايات المتحدة إزاءه أي شيء من أجل إزالة نظام صدام حسين من الوجود، وكذا كوريا الشمالية التي تسعى إلى امتلاك السلاح النووي، وإيران التي تتبنى الإرهاب، وتسعى إلى امتلاك أسلحة دمار شامل وتهدد إسرائيل. كما انتقدت Rice إدارة كلينتون في تعاملها مع كل من العراق وكوريا الشمالية وكان قائما على التهديد باستخدام القوة، ثم التراجع مما أدى إلي إضعاف مصداقية وهيبة الولايات المتحدة في مواجهة هذه النظم [٣٩].

وفي دراسة عن التدخل العسكري يقدم مجموعة من المؤلفين عددا من دراسات الحالة لسياسة التدخل العسكري من جانب القوى الكبرى في الصراعات الممتدة (أو المتجذرة) بين الدول الصغرى، وينتهون إلى القول إن دور سياسة التدخل - في ظل مرحلة ما بعد الحرب

الباردة - هو في تصاعد، كما يرون أنه على الرغم من أن التدخل الجماعي والإنساني أصبح النمط السائد لسياسات التدخل في وقتنا الراهن فإن القوة العسكرية لا تزال هي الفيصل في نجاح أو فشل سياسة التدخل [٨٠].

على صعيد آخر، فإن ثمة اتجاها معاصرا يؤكد فعالية وأهمية دور القوة (والتهديد باستخدامها) في إدارة الصراع الدولي ولكن باعتبار أن هذا الاستخدام يتعين أن يوضع في خدمة الدبلوماسية التي هي - لدى هذا الاتجاه - الأداة الرئيسية لإدارة الصراع.ولعل من أبرز أنصار هذا الاتجاه كلا من Rubin و Zartman و Bildt [٨١] فعلى سبيل المثال يقول Bildt إن الاستخدام المحدود للقوة ربما يؤدى دورا مؤثرا في مساندة الجهود الدبلوماسية خلال المراحل الأولى من الصراع، كذلك في المراحل المتأخرة من الصراع يمكن أن تستخدم القوة بكثافة أكبر، بحيث تؤدي إلى تغيير مجرى الصراع بما يخدم الهدف من استخدامها، وذلك على نحو يهيئ لتفعيل الجهود الدبلوماسية، ويضيف: إن استخدام القوة في حد ذاته لا يكفي لحل الصراع، ويؤكد أن الاستخدام واسع النطاق للقوة الجوية في مشكلة كوسوفو (١٩٩٩) لم يفلح في إيقاف عمليات التطهير العرقي، ولم يسهم في تهيئة الأجواء أمام تقديم الحاجات الإنسانية للمتضررين من المدنيين، كما يرفض Bildt القول إن استخدام الضربات الجوية ضد الصرب في حرب البوسنة (سبتمبر ١٩٩٦) كان السبب المباشر في الوصول بالصراع إلى مرحلة التسوية (اتفاق دايتون نوفمبر ١٩٩٦)، ويرى أن الصرب وافقوا على التسوية - ليس تحت وطأة هذه الضربات الجوية - إنما حين بدا لهم أن الوضع على الأرض (حتى من قبل بدء الحملة الجوية) أخذ يميل إلى صالح المسلمين، ويضيف Bildt إن الكثير من المحللين كانت لديه آمال عظيمة أنه بعد انتهاء الحرب الباردة قد بدأ عصر الدبلوماسية العالمية متعددة الأطراف، غير أن عقد التسعينيات جاء مخيبا لآمالهم، إذ اندلع خلال هذا العقد عدد من الحروب يفوق عدد الحروب التي اندلعت خلال نصف القرن السابق. ومع ذلك يجب أن نضع في الاعتبار أن ما تمت تسويته من صراعات خلال عقد التسعينيات يفوق من حيث العدد ما تمت تسويته من صراعات خلال العقود الثلاثة السابقة، وبالتالي فإن عقد التسعينيات - كما يقول Bildt - لم يكن عقد استخدام القوة فحسب، وإنما كان كذلك عقدا لنجاح الدبلوماسية.

يضاف إلى كل ما تقدم أن ثمة دراسات عديدة راحت تتناول بالتقويم مدى فعالية تدخل الأمم المتحدة عسكريا في إدارة الصراع الدولي خلال حقبة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، وبطبيعة الحال فقد اختلفت الرؤى في هذا الصدد. فيرى بطرس غالي - بادئ ذي بدء - أن أزمة الخليج (١٩٩٠ - ١٩٩١) قد دشنت عصرا جديدا قوامه تنامي فعالية المنظمة الدولية في إدارة الصراع الدولي من خلال التدخل العسكري، حيث يقول: لا جدال في أن أزمة الخليج قد

بعثت الحياة من جديد في جسد الأمم المتحدة الذي كان قد أصابه الكثير من الضعف والوهن على مر العقود الأربعة للحرب الباردة، إذ إنها اضطلعت طوال الأزمة وما بعدها بدور جديد يتسم بالكثير من الإيجابية في الحركة والفاعلية في الأداء والتنفيذ، فدول التحالف الثماني والعشرين لم تشترك في العملية العسكرية لتحرير الكويت وفقا لقرارات الأمم المتحدة فحسب بل إنه في الفترة التي أعقبت الحرب مباشرة استأثرت الأمم المتحدة خلالها باتخاذ كل القرارات والتدابير التي من شأنها تجريد العراق من غطائه الاستراتيجي فضلا عن إلزامه بدفع التعويضات الناجمة عن الحرب، ويضيف: سينبري البعض قائلا إن الإجراءات كافة التي اتخذتها الأمم المتحدة قد تمت بمباركة وقيادة الولايات المتحدة. وإذا افترضنا جدلا صحة هذا الرأي فإن هذا لا ينفي أن كل قرارات الأمم المتحدة ذات الصلة بأزمة الخليج قد جرى إعدادها والموافقة عليها فيما بين الدول الخمس الدائمة أعضاء مجلس الأمن، هذا بالإضافة إلى أن أكثر من ١٢ دولة ما بين عربية وأفريقية ومسلمة وآسيوية ولاتينية قد اشتركت عسكريا في حرب تحرير الكويت [٨٢].

في المقابل، يرى Nester أنه على الرغم من أن الأمم المتحدة قد تخلصت الآن من كثير من خلال التدخل العسكري لا تزال أقل بكثير مما يجب، فعلى سبيل المثال حققت المنظمة الدولية بعض النجاحات في إدارة صراعات دولية، حال ما حدث من خلال التدخل العسكري في مواجهة العراق عام ١٩٩١، إلا أنها وقفت مكتوفة الأيدي إزاء صراعات أخرى مثل المشكلة الشيشانية (١٩٩٤ - ١٩٩٦) (١٩٩٩ - ٢٠٠٢)، وذلك نظرا بطبيعة الحال إلى أن روسيا قوة كبرى ونووية، ناهيك عن امتلاكها لحق الاعتراض داخل مجلس الأمن [٨٣].

ويرى Blechman أنه يتعين أن يناط بالأمم المتحدة - في عالم ما بعد الحرب الباردة - الدور الرئيسي فيما يتصل بالتدخل لإدارة، الصراعات الدولية وحلها، وبالتالي تحقيق هدفها الرئيسي المتمثل في حفظ السلم والأمن الدوليين. وهذا لا يتأتى إلا بتعزيز قدرتها في مجال ديبلوماسية الإجبار Coercive Diplomacy المستند إلى التهديد باستخدام القوة، وكذا تعزيز قدرتها على استخدام القوة (على نحو ما ينص عليه الميثاق في الفصل السابع) لفرض تسويات سلمية للصراعات، وبالتالي تحقيق السلام، وهذه كلها أمور تتطلب إعادة هيكلة المنظمة الدولية، وتدعيم قدرتها المالية (لاسيما ميزانيتها في مجال حفظ السلام)، وإمدادها بالوسائل العسكرية الكفيلة بإنجاز دورها في عالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة. أما إذا ظلت المنظمة على حالها هذه فإن الفشل سيظل يلازمها، ولن يكون بمقدورها التدخل بفاعلية - لا ديبلوماسيا ولا عسكريا - في إدارة وحل الصراعات الدولية [٨٤].

وأخيرا فإن ثمة دراسات معاصرة راح أصحابها يشككون في مصداقية الأمم المتحدة - بل وفي نزاهتها - كوسيط لإدارة الصراعات الدولية سواء من خلال التدخل الديبلوماسي أو

العسكري، ويعتبر أنصار هذا الاتجاه أن المنظمة الدولية أضحت - في عالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة - مجرد أداة قانونية لإضفاء الشرعية على سياسات الولايات المتحدة وبعض حليفاتها على المستوى العالمي [٨٥].

وجملة القول في شأن موقف الاتجاهات الفكرية المعاصرة من مسألة استخدام القوة (والتلويح باستخدامها) في إدارة الصراع الدولي أن الأدبيات المعاصرة قد تناولت جوانب عديدة في هذا الصدد، فثمة اتجاهات يمثلها الفكر الاستراتيجي الأمريكي الرسمي في عالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة، وهو الفكر الذي يؤكد أن استخدام القوة من خلال أسلوب التدخل العسكري المباشر في إدارة الصراع هو أكثر الوسائل فعالية في هذا المجال، وهو كذلك الفكر الذي يمكن أن نطلق عليه مبدأ باول ورايس.

كذلك فإن ثمة دراسات قد ركزت على فكرة التدخل العسكري لفرض الديموقراطية، وأخرى عديدة انصبت على فكرة التدخل العسكري لأغراض إنسانية، في حين أن ثمة دراسات أخرى أكدت أن استخدام القوة العسكرية يتعين أن يكون في خدمة الديبلوماسية التي هي - لدى هذا الاتجاه - الأسلوب الرئيسي لإدارة الصراع الدولي، وأخيرا فإن دراسات أخرى معاصرة راحت تنصب على تقويم فعالية تدخل الأمم المتحدة عسكريا في إدارة الصراع الدولي خلال مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وقد تباينت الرؤى في هذا المجال على النحو المتقدم.

الخاتمة

يتطوي هذا البحث المنحى على استعراض لأظهر الاتجاهات المعاصرة في دراسة إدارة الصراع الدولي، وقد عالجنا هذا الموضوع على مرحلتين حيث عرضنا - أولا - للرؤى المختلفة لمفهوم إدارة الصراع الدولي في الأدبيات المعاصرة، ثم قدمنا - كمرحلة ثانية - تعريفا بأهم الاتجاهات المعاصرة في دراسة إدارة الصراع الدولي مصنفة حسب أسلوب إدارة الصراع الذي يركز عليه كل منها، وعلى الجملة يمكن أن نوجز أهم ما خلصنا إليه من نتائج لهذا البحث فيما يلي:

١ - أن مفهوم إدارة الصراع الدولي كحقل معرفي إنما ظهر في ظل أجواء الحرب الباردة، وتحديدا منذ سنوات النصف الثاني من خمسينيات القرن الماضي، وهي أجواء كانت مفعمة بالتوتر بين القطبين الأمريكي والسوفييتي، تنامت في رحابها المخاوف من انفجار الصراعات الدولية، لاسيما في ظل امتلاك العديد من القوى الكبرى لأسلحة دمار شامل، وبالتالي فقد تزايدت الحاجة إلى إيجاد الوسائل الكفيلة بالسيطرة على هذه الصراعات ومنع انفجارها، لأنه من شأن مثل هذا الانفجار في ظل هكذا أجواء دولية أن يأتي بعواقب عظيمة الخطر.

٢ - أنه على الرغم من تباين الرؤى في الأدبيات المعاصرة حول مدلول إدارة الصراع الدولي فإنه يستفاد من استقراء هذه الأدبيات أن إدارة الصراع الدولي لا تنطوي على عملية واحدة،

وإنما هي سلسلة من العمليات أو الاستراتيجيات الغائية يتماشى كل منها مع مستوى معين لحدة الصراع، فهي قد تستهدف تجنب صراع يتوقع حدوثه في المستقبل القريب، كما قد تستهدف منع صراع - في بداياته الأولى - من الوصول إلى مرحلة العنف، كذلك قد تستهدف مجرد ضبط أو تثبيت مستوى صراع قائم، كما قد تستهدف حل صراع قائم متجذر بالفعل في الواقع الدولي، كما أنها أخيرا - وليس آخرا - قد تستهدف الحيلولة دون اندلاع صراع - كان قد حُلّ بالفعل - مجددا، وبالتالي صنع السلام.

٣ - تتم عملية إدارة الصراع الدولي - في معظم الأحوال من خلال تدخل طرف ثالث يسعى إما إلى منع الصراع، أو ضبط الصراع... إلخ، وفي سبيل ذلك يلجأ القائمون على هذه العملية بإدارتها من خلال أساليب عديدة ومتنوعة، ويلاحظ أن الأساليب التي حظيت بجل اهتمام الباحثين المعاصرين يمكن حصرها في ثلاثة هي: الأساليب الديبلوماسية، والعقوبات الاقتصادية، والتهديد باستخدام القوة أو الاستخدام الفعلي لها.

٤ - بالنسبة للاتجاهات المعاصرة التي تركز على دور الأساليب الديبلوماسية في إدارة الصراع الدولي يمكن إبراز أظهر ملامحها فيما يلي:

أ - تأكيد هذه الاتجاهات على أنه على رغم التغيرات الهائلة التي يشهدها الواقع الدولي خلال حقبة ما بعد انتهاء الحرب الباردة (تزايد أعداد وأنماط اللاعبين الدوليين - تنامي ظاهرة الصراعات العرقية - اتساع نطاق الإرهاب والجريمة المنظمة - ثورة المعلومات الهائلة) فإن الديبلوماسية التقليدية (التفاوض والمساومة) سيظل لها دورها المهم في إدارة الصراع الدولي.

ب - الاهتمام الكبير الذي انصب - من قبل الباحثين المعاصرين - على مفهوم الديبلوماسية الوقائية، على اعتبار أن منع انفجار الصراع الدولي وولوجه دائرة العنف هو أمر أفضل بكثير من الانتظار حتى انفجار الصراع ثم التعامل معه بوسائل الإدارة والحل.

ج - اهتمام بعض الاتجاهات المعاصرة بدور الديبلوماسية متعددة الأطراف في إدارة الصراع الدولي.

د - استئثار وساطة الطرف الثالث بالجانب الأعظم من اهتمام الباحثين المعاصرين على نحو يشي بأن هؤلاء الباحثين يعتبرون الوساطة صلب عملية إدارة الصراع الدولي، وأكثر الأساليب فعالية في هذا الصدد.

هـ - تركيز بعض الاتجاهات على إدارة الصراعات العرقية الأمر الذي يشير بوضوح إلى تآكل الفارق بين الصراعات الدولية والصراعات الداخلية في ظل مجريات واقع عالم ما بعد الحرب الباردة على نحو ما ذكرنا سلفا.

٥ - بالنسبة إلى الاتجاهات التي تركز على دور أسلوب العقوبات الاقتصادية في دراسة إدارة الصراع الدولي يمكن القول بأنها تضم ثلاثة اتجاهات تحتية:

- **الاتجاه الأول**: يؤكد أن أسلوب العقوبات الاقتصادية هو أكثر الأساليب فاعلية في إدارة الصراع الدولي خلال حقبة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، حيث يشهد العالم تعاظم دور العامل الاقتصادي في توجيه دفة السياسة الدولية بصفة عامة، وتراجع مفهوم Geopolitics أمام مفهوم Geo- economics، وبالتالي انفسح المجال لتعاظم دور العقوبات الاقتصادية كأسلوب لإدارة الصراع الدولي.

- أما **الاتجاه الثاني** فيرى أصحابه أن العقوبات الاقتصادية هي أداة غير فعالة في إدارة الصراع الدولي، كما أن لها آثارا سلبية خطيرة على المواطنين العاديين (دون الحكومات) في الدول المعرضة لها، ذلك إلى جانب أنها قد تضر بمصالح دول أخرى لها علاقات اقتصادية مهمة مع الدول الواقعة تحت وطأة مثل هذه العقوبات.

- في حين يؤكد أنصار الاتجاه الثالث على أن العقوبات الاقتصادية هي أداة لاغنى عنها في إدارة الصراع الدولي ولكن بشرط أن يراعى في تصميمها واستخدامها أن تحقق الأهداف السياسية المتوخاة من ورائها من دون الإضرار بالمدنيين، وكذا بمصالح الدول الأخرى التي تربطها بالدولة الخاضعة للعقوبات علاقات اقتصادية مهمة.

٦ - وأخيرا فبالنسبة للاتجاهات التي تركز على أسلوب استخدام القوة (أو التلويح باستخدامها) في إدارة الصراع الدولي نجد أن الأدبيات المعاصرة قد تناولت جوانب عديدة في هذا الصدد، فثمة اتجاهات يمثلها الفكر الاستراتيجي الأمريكي الرسمي في عالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة، وهو الفكر الذي يؤكد أن استخدام القوة من خلال أسلوب التدخل العسكري المباشر(وبصورة استباقية) في إدارة الصراع هو أكثر الوسائل فاعلية في هذا المجال، وهو الفكر الذي يمكن أن نطلق عليه مبدأ باول ورايس أو إن شئنا الدقة مبدأ رايس وباول ورامسفيلد. كذلك فثمة دراسات ركزت على فكرة التدخل العسكري لفرض الديموقراطية، وأخرى عديدة انصبت على فكرة التدخل لأغراض إنسانية، في حين أن ثمة دراسات أخرى أكدت على أن استخدام القوة المسلحة يتعين أن يكون في خدمة الدبلوماسية التي هي - حسب هذا الاتجاه - الأسلوب الرئيسي لإدارة الصراع الدولي، وأخيرا فإن اتجاهات أخرى راحت تصب جهودها البحثية على تقويم فعالية تدخل الأمم المتحدة عسكريا في إدارة الصراع الدولي خلال حقبة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، وقد تباينت الرؤى في هذا الصدد على النحو المتقدم.

الهوامش

1 International Relations in a changing Global System (West view Press 1992) p140., Seyom .Brown Oxford.

2 انظر في هذا المضمون على سبيل المثال:
Northrup Terrell A. Book reviews in: (American Political Science Review , v.88, n.1, march 1994) p 259.

3 انظر في هذا المضمون على سبيل المثال: بهجت قرني، من النظام الدولي إلى النظام العالمي) مجلة السياسة الدولية، العدد (١٦١) - يوليو ٢٠٠٥.) ص٤٠ - ٤٥.

4 انظر في هذا الصدد على سبيل المثال : ممدوح محمود منصور، العولمة : دراسة في المفهوم والظاهرة والأبعاد، (دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية)، ٢٠٠٣ ص ١٦ - ١٨.

5 يشار هنا إلى أن أهم كتابين أفرزا هذه الأفكار واحتدم النقاش حول فحواهما وتناولتهما عشرات الدراسات هما بطبيعة الحال:
Huntington The clash of Civilizations and The Remarking of World Order (Rockfeller Center New York 1996).
Fukuyama Francis The end of History and last man (Avon abook INC New York 1992).

6 يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى الترجمة العربية لكتاب فوكوياما:
- فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، (مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٣).

7 يلقى هذا المصطلح انتشارا هائلا في الغرب كتعبير عن ظاهرة الخوف من الإسلام، الأمر الذي حدا بمنظمة المؤتمر الإسلامي إلى إنشاء مرصد خاص بالإسلاموفوبيا، كما اتخذ مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية إجراء مشابها يقوم على رصد الظاهرة والرد على الداعين لها. كما يشار إلى أن من أبرز المروجين للإسلاموفوبيا في الغرب Daniel Pipes المفكر الأمريكي وعضو مجلس إدارة المعهد الأمريكي للسلام. انظر بصدد العديد من مقالات Pipes في هذا الخصوص: www.danielPipes.org

8 يعتبر الدكتور جلال أمين واحدا من أكثر المفكرين العرب معالجة لمسألة التحديات التي تجابه الهوية العربية الإسلامية في ظل العولمة، ولعل من أهم دراساته التي عنيت بهذه المسألة:
- تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥).
- التنوير الزائف، (دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩).
- عصر التشهير بالعرب والمسلمين: نحن والعالم بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١. (دارالشروق، القاهرة، ٢٠٠٤).

9 انظر بصدد استشراء ظاهرة الحركات العرقية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة : أحمد وهبان، الحركات العرقية واستقرار العالم المعاصر : دراسة في الأقليات والجماعات والحركات العرقية، (الطبعة الخامسة، أليكس لتكنولوجيا المعلومات، الإسكندرية، ٢٠٠٧).

10 انظر في هذا المضمون: محمد طه بدوي وآخرون، مقدمة إلى العلاقات السياسية الدولية، (أليكس لتكنولوجيا المعلومات، الإسكندرية، ٢٠٠٤)، ص ١٤، ١٥.

11 إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية : دراسة في الأصول والنظريات، (المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩١). ص ٢٢٣

12 Mitchell, C.R. The Structure of International Conflict, (Macmillan Press, London 1981)p1.

13 Holsti Kj., International Politics: A framework for Analysis (Prentice Hall international , New Jersey,

Sixth Edition, 1992) pp348 -372.

14 Nye, joseph S., Understanding International Conflicts: an Introduction to Theory and History (longman 1997). .

15 انظر في هذا الصدد :

- Spence J.E., Ethnicity and International Relations : Introduction and overview (International Affairs , v 72 , n3 , 1996) pp439 - 443.

-Jackson Robert, Sovereignty in World Politics : A glance at The concept and Historical landscape (Political Studies , v.XVII, 1999) pp431 - 456.

16 Midlarsky, M.I(Ed), The internationalization of Communal Strife , (Routedge, New York, 1992).

17 Lamborn, Alan c., & Joseph Lepgold , World Politics into The twenty First Century : Unique Contexts, Enduring Patterns (Prentice Hall ,New Jersey, 2003)

18 انظر بصدد هذا الاتجاه : محمد طه بدوي، ليلى أمين مرسي، النظرية العامة للعلاقات الدولية، (قسم العلوم السياسية، كلية التجارة - جامعة الإسكندرية، ١٩٩٢)

وكذا:

Matthews , Robert O. & others, International Conflict and Conflict Management: Reading in World Politics , (Prentice - Hall Ontario, 1989).

19 Waltz, Kennth, Man, The state and War, in: Genest Marc A., (ed.) Conflict and Cooperation : Evolving Theories of International Relations , (Harcourt Brace & company m 1996) Pp11 -28 .

ويمكن الرجوع إلى رائد الواقعية السياسية هانز مورجانثو

Morganathau, Hans J., Politics Among Nations (Alfred Knopf , New York, 1962).

20 على اعتبار أن الأزمة - كما قدمنا - هي إحدى مراحل الصراع، كما أن أساليب إدارتها هي تقريبا ذات أساليب إدارة الصراع من تفاوض، ومساومة، ووساطة، وتهديد باستخدام القوة، واستخدام للقوة،...إلخ.

انظر في هذا الصدد :

-Brecher, Michael ,Crises in World Politics: Theory and Reality (Pergamon Press, Oxford, 1993) ,pp2-8

-Snyder, Glenn H., (ed.) , International crisis : Insights From Behavioral Research (Free book New York,1972) ,pp217 -256.

21 Dixon, William J., Third-party Techniques for Preventing Conflict Escalation and Promoting Peaceful Settlement (International Organization, v.50, n.4,1996).

22 Wathins , Michael & Susan Rosegrant, Breakthrough International Negotiation : How Great Negotiators Transformed The world's Toughest Post-cold War Conflict (Jossey - Bass San Francisco, 2001).

23 Seaver, Brenda M., Weak States and Aggressive Foreign Policy Strategies: The use of limited Force to Solicit Third-Party Involvement, (paper presented to : Annual meeting of American political science Association, San Francisco , August-september, 2001).

24 Woodhouse, Tom, Oliver Ramsbtham & Hugh Mail, Contemporary Conflict Resolution (Policy

Press, Cambridge ,2000).

25 Lerche, Charles & Abdulaziz Said , Concepts of International Relations in Global Perspective, (Prentice - Hall , New Jersey, Third Edition, 1979) ,pp135 -151 .

26 Mitchell, op.cit, pp250-279.

27 Holsti , op.cit,pp348-372.

28 Burton, john & Frank Dukes, Conflict: Reading in Management and Resolution (Macmillan, 1990).

29 انظر في هذا الصدد كذلك:

-Jeong, Ho-won (ed), Conflict Resolution: Process, Dynamics and Structure (Ashgate Publishing, Aldershot, UK,1999).

-Fisher, R.J., Interactive Conflict Resolution, (Syracuse University Press, Syracuse, 1997).

30 Burton, john W., Conflict Resolution, as a Political philosophy , in : Dennis J.D Sandole & Hugo van de merwe (eds.), Conflict Resolution: Theory and Practice ,Integration and Application (Manchester University Press, 1993), pp55-64.

31 انظر بصدد هذا التصور موقع SAIS على شبكة المعلومات الدولية

www.sais-jhu.edu

32 انظر في هذا الصدد على سبيل المثال:

-Ball, Nicole, Making Peace Work, , (Johns Hopkins University Press, Washington, 1996).

-Evans , Gareth , Cooperating for Peace : The global Agenda for The 90s and Beyond, (Allen and Unwin Publishers New York,1993).

-Zartman, E. William & J.Lewis Rasmussen (eds.), Peacemaking in : Methods International Conflict and Techniques (United States Institute of Peace Press, Washington, 1997).

-James, Alan, Peacekeeping in International Politics, (St. Martin's New York,1990).

- وبصدد دراسات الحالة انظر:

winter -Cohen , Herman J., U.S- Africa Policy as Conflict Management (SAIS Review, V.XXI, n1, - spring, 2001).

-Betts, Wendy, Third Party Mediation : An obstacle to Peace in Nagorno Karabakh, (SAIS Review,v.17,n2,1999).

33 يقصد بالصراع المتجذر او الصراع الممتد Protracted Conflict كما يقول Azar - التفاعلات العدائية بين أطراف دولية معينة التي تمتد عبر فترة طويلة من الزمن مصحوبة بتصاعدات دورية في أحداثها على هيئة حروب تتراوح من حيث عنفها ومدى تكرارها، وفي كل الأحوال تستمر هذه التفاعلات ما بين هبوط وصعود من دون أن تبدو لها نهاية في الأفق، وذلك حال الصراع العربي الإسرائيلي.

انظر في هذا المضمون:

-Azar, Edward E., Protracted International Conflict : Ten Propositions (International Interactions, v.12.n1,1985).

34 Watkins & Rosegrant, op.cit.

Mnookin, Robert H.& Lawrance E Susskind & Pacey C. foster (eds.), Negotiating on Behalf of Others , (Sage Publications, India, 2000) . 35

Leech, John, Asymmetries of Conflict: War Without Death (Contemporary Review Company Ltd., London ,2002). 36

– من الدراسات الأخرى التي تعالج دور الدبلوماسية في إدارة الصراع الدولي خلال مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة انظر كذلك:

-Berridge G.R, Diplomacy: Theory and practice , (Palgrave . New York,2002).

-Dizard, Wilson, digital diplomacy: U.S. Foreign Policy in The information Age. (praeger,2001).

Powell, Robert, Bargaining Theory and International Conflict (Annual Reviews of Political, v.5,2002) 37

إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية بين النظرية والواقع (إصدار خاص، أسيوط، ٢٠٠١ ص ١٨٣) 38

Art, Robert J. & Robert Jervis, International Politics: Enduring Concepts and Contemporary Issues , (Longman, New York, Fifth Edition, 2000).P.169. 39

Talbott, Storobe, Globalization and Diplomacy : A practitioner's Perspective (Foreign Policy , Fall1997). 40

السيد أمين شلبي، من الحرب الباردة إلى البحث عن نظام دولي جديد (الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٥)، ص ١٦١، ١٦٢ وانظر كذلك بالتفصيل 41

Griffiths - Fulton, Lynne, The UN and Conflict Prevention: From Rhetoric to Concrete Action (Ploughshares Monitor,v22, i3, Sept 2001) pp15-19.

George, Alexander L., Strategies for Preventive Diplomacy and Conflict Resolution (Political Science and Politics v33, i1, March, 2000). 42

Jentleson, Bruce (ed.), Opportunities Missed Opportunities Seized : Preventive Diplomacy in The post-cold War World (Rowmand and Littlefield, Lanham,1998). 43

George, op.cit. 44

lund, Michael S., Preventing Violent Conflicts : A strategy for Preventive Diplomacy (United States Institute of Peace Press, Washington , 1996). 45

Zartman, William (ed.), Preventive Negotiation: Avoiding Conflict Escalation (Rowman & Littlefield Publishers Lanham, Md., 2001) 46

Cahill, Keven M., Preventive Diplomacy: Stopping Wars before They Start (Routledge, New York,2000). 47

Available online at: www.Settled.com 48

Terris, Lesley & Zeev Maoz, Rational Mediation : a Theory and a Test (paper presented at The annual Meeting of the American Political Science Association , San-Francisco, Aug - September , 2001). 49

ولدراسة مشابهة انظر:

-Wall, James A. & John B stark & Rhetta L.Standler, Mediation : A Current Review and Theory De-

velopment (Journal of Conflict Resolution ,v45,n3, 2001).

Kleiboer, Marieke, Understanding Success and Failure of International Mediation (The Journal of Conflict Resolution, v40,n2, jun 1996). 50

Haas, Ernst B., Collective Conflict Management: Evidence for a New World Order? , in: Thomas Weiss G.(ed.), Collective Security in a Changing World , (Lynne Reinner, Colo., 1993). 51

Dixon, op.cit. 52

Seaver, op.cit. 53

Kriesberg, Louis & Stuart Thoron (eds.), Timing The de-escalation of International Conflicts (Syracause University Press, Syracause, 1991). 54

Rothman , Jay, From Confrontation to Cooperation : Resolving Ethnic and Regional Conflict (Newburg park, Sage, 1992). 55

Siedschlag Alexander, Political Institutionalization and Conflict Management in the new Europe-path-shaping for the Better or Worse? (paper presented at Association, San-Francisco, Aug.,2001). 56

انظر كذلك بصدد أهمية المأسسة:

-Rothman, jay & Mariel Olson, From Interests to Identities : Toward a New Emphasis in Interactive Conflict Resolution (Journal of Peace Research, v.38,n3,2001).

Brecher, Michael & Jonathan Wilkenfeld, A study of Crisis (University of Michigan Press Ann Arbor, 1997). 57

58 انظر بصدد هذا الاتجاه المؤسسي القانوني في دراسة إدارة الصراع الدولي:

-Merrills, J. G., International Dispute Settlement (Cambridge University Press, Cambridge, Third Edition , 1998).

-Collier, John & Vaughan Lowe, The Settlement of International Disputes: Institutions and Procedures, (Oxford University Press, Oxford, 1999).

Seaver, op.cit. 59

Bercovitch, Jacob & Jeffrey Langley, The nature of International Mediation (Journal of Conflict Resolution, v37, n1, 1993). 60

وانظر كذلك كتابهما:

-International Conflict: A chronological Encyclopedia of Conflicts and Their Management 1945-1995 (Congressional Quarterly, Washington, 1997).

61 انظر في هذا الصدد:

Kriesberg, Louis, International Conflict Resolution: The U.S-USSR and Middle East Cases(Yale University Press, New Haven,1992).

-Joffe, Josef, Mediation in Middle East (The Washington Quarterly, v25, n4, autumn,2002).

-Touval s., The super Powers as Mediators in : Bercovitch J.& J.Z.Rubin (eds.), Mediation in International Relation : Multiple Approaches to Conflict Management (St. Martin's, New York,1992).

- Slim, R.M., Small-state Mediation in International Relation : The Algerian Mediation of Iranian Hotage Crisis , in: ibid.
- Princen, Thomas, Intermediaries in International Conflict (Princeton university press, Princeton, 1992).
62 Naylor T. Patriots and Profiteers Economic Wafare : Sanctions, Embargo Busting and Their Human Cost (Northeastern University Press,2001)
63 انظر في هذا الصدد:
-Nester, William, International Relations : Politics and Economics (Wadsworth, Belmont, 2001).pp520-521.
وكذا:
-Luttwak, Edward, From Geopolitics to Geo-economies, (National Interest, v20,1990)p.17.
64 انظر في هذا المضمون:
-Cortright, Divid & others, Toward Humane and Effective Sanctions Management : Enhancing of the UN System, (Watson Institute for International Studies, n31, 1998).
وكذا
-Cortright, Divid, George A Lopez & others, The sanctions Decade : Assessing UN Strategies in The 1990s (Lynne Rhenner Publisher, Colo, 2000).
وكذا انظر:
-Baldwin, David A, Evaluating Economic Sanctions (International Security, v23,n2 Fa11 1998)pp189-199.
65 انظر في هذا الصدد:
Dorussen, Han, Balance of power revisited: A multi - country Model of Trade and Conflict (Journal of Peace Research, v.36, Jul 1999).
وكذا:
-Gowa, Joanne, Allies, Adversaries and International Trade (Princeton University Press, Princeton, 1994).
66 Pape, Robert A., Why Economic Sanctions Still Do Not Work, (International Security, Summer 1998,v.23,n1),pp66-76.
67 Hafbauer, Gray & Jeffrey schott & Khmberly Elliot, Economic Sanctions Reconsidered: History and Current Policy (LLE, Washington, Dc. 1990).
انظر كذلك بصدد وجهة النظر هذه:
-Simons , Geoff, Imposing Economic Sanctions (Pluto press, London, 1999).
68 Salame, Ghassan , Post-cold War Wars in : Mariejclaude Smouts (ed.), The new International Relations: Theory and Practice (Hurst & Company , London, 2001).
69 Garoupa, Nuna & Gata joao E., A theory of International Conflict Management and Sanctioning

(Dep. Of Economics and Business, Universitat Pompeu), Available Online at : http://ideas.repec.org

70 إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية بين النظرية والواقع، م.س.ذ، ص٢١٩.
- انظر بصدد العقوبات الاقتصادية على العراق:
Graham - Brown, Sara, Sanctioning Saddam: The Policy of Intervention in Iraq , (Tauris in Association Withmerip, London,1999).

71 Nicholson, Michael, International Relations : A concise Introduction (Palgrave Macmillan, New York second edition, 2002).pp146-148.

72 Garfield, Richard, Economic Sanctions, Humanitarianism and Conflict after The Cold War (Social justice, Fall2002, v29,i3)pp94-108.
- انظر كذلك بصدد دور العقوبات الاقتصادية في عالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة:
-Haas, Richard N., & Meghan L. O'Sullivan (eds.), Honey and Vinegar: Incentives, Sanction and Foreign Policy (Brookings Institution Press, Washington, 2001).
-Baldwin, David A., Economic Sanctions Evaluation(International Security, v24,i3,winter1999)pp80-104.

73 Art & Jevis, op.cit.

74 Fearon, James D., Sinaling versus, The balance of Power and Interests : An empirical Test of a Crisis Bargaining Model (The journal of Conflict Resolution, v38,n2,jun1994)pp236-269.

75 Garfinkle, Adam, Strategy and Preventive Diplomacy : (United States Foreign Policy and Humanitarian Intervention, (Orbis ,v45,i4,fall2001).pp503-515.
انظر كذلك بصدد ما يسمى بالتدخل الإنساني في كل من الصومال والبوسنة:
-Western, Jon, Sources of humanitarian intervention: Beliefs, Information and Advocacy in The US Decisions on Somalia and Bosnia (International Security, v27i4,spring 2002).pp112-143.

76 Hippel, Karin von, Democracy by Force : US Military Intervention in The post Cold War World (Cambridge university press, 2000).

77 انظر في هذا الصدد:
-Blechman, Barry M.& Cofman Tamara Winttes , Defining moment : The threat and Use of Force in American Foreign Policy (Political Science Quarterly, v114,n1, 1999).
وكذا:
-Powell Colin L.G, US Force: Challenges Ahead, (Foreign Affairs, v.72, Winter 1992-1993).

78 انظر في هذا الصدد:
-Brooks, Stephen G& William C. Wohlforth, American Primacy in Prospective (Foreign Affairs, v81 , Jul/Aug2002).
-Aspen Strategy Group (U.S), The United States and The use of Force in The post - cold War Era (The Aspen Institute, Washington, 1995).

79 Rice, Condoleezza, Promoting The national Interest, (Foreign Affairs, v79 , n1,jan/feb,2000).

80 Levite, Ariel E & Bruce W. Jentleson & Larry Berman (eds.), Foreign Military Intervention; The dynamics of Protracted conflict (Colombia University Press ,1992).

81 انظر في هذا الصدد:

Bildt, Carl, Force and Diplomacy (Survival, v42, n1, sprig 2000) ,pp 141-148.

- Zartman ,I .William & Jeffrey Z.Robin (eds.), Power and Negotiation (University of Michigan Press, Ann Arbor,1999).

82 بطرس بطرس غالي، أزمة الخليج وقضايا ما بعد الأزمة، مجلة السياسة الدولية، العدد (١٠٥)، يوليو ١٩٩١، ص٤ إلى ص ١١

83 Nester, op.cit.

84 Blechman , Barry M., Intervention Dilemma ; (The Washington Quarterly , v18,n3,summer 1995).

انظر كذلك لوجهات مشابهة:

Diehl, P. & Reifschneider J. & Hensel P., United Nations intervention and recurring conflict (International Organization , v50,n4,1996).

- Anderson, Andean, United Nations Intervention by United Democracies? (Journal of Cooperation and conflict,v37,n4,Dec2002).

85 انظر بصدد هذا الاتجاه على سبيل المثال: باتريسيو تولاسكو، اتمى شاوس، آلان ديمس، الأمم المتحدة: الشرعية الجائرة، ترجمة: فؤاد شاهين، (الدار الجماهيرية، طرابلس، ١٩٩٥)

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 36 أبريل - يونيو 2008

دراسات الأجيال السياسية في العلوم الاجتماعية

أ. أحمد تهامي عبدالحي (*)

مقدمة

اهتم كثير من علماء السياسة والاجتماع السياسي بدراسة الوعي السياسي لدى الجماعات المختلفة، خصوصا الوعي الطبقي والوعي القومي، لكنهم لم يعيروا كثير انتباه للوعي الجيلي، وحتى وقت قريب لم يستخدم علماء السياسة مفهوم الجيل السياسي إلا كأداة لدراسة النظم التوتاليتارية.

ثم أخذ الاهتمام بالتحليل الجيلي يحظى باهتمام علماء السياسة في الغرب في العقود الثلاثة الماضية، وقد استخدم العديد من علماء السياسة والاجتماع اقتراب الجيل لدراسة قضايا المشاركة السياسية، والتغير والاستمرارية في الحركات السياسية والاجتماعية، إذ همشوا الأبعاد الأيديولوجية والفلسفية التي تلقي بظلالها الكثيفة على دراسة الأجيال، وأولوا جل اهتمامهم للجوانب الإجرائية للمفهوم ومؤشراته الأساسية من قبيل الآثار الجيلية، والعمليات الجيلية وتأثيرهما في الحركات السياسية والاجتماعية.

وقد ارتبط استخدام التحليل الجيلي في العلوم الاجتماعية والسياسية بعدد من الاستخدامات المختلفة، من أبرزها تفسير المشاركة السياسية وفقا لمتغير العمر - الجيل، واستخدام مفهوم الآثار الجيلية لفهم وتفسير الحركات الطلابية، وتوظيف العمليات الجيلية في فهم تفسير الاستمرارية والتغير في الحركات السياسية والاجتماعية.

(*) باحث بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة - مصر.

أولا : مفهوم الجيل السياسي وخصائصه

تحدد المعاجم العربية العديد من المعاني لمفهوم الجيل، فهو يعني:

- القرن من الزمان أو ثلث القرن.
- الأمة تختص بلغة معينة.
- الصنف من الناس.
- الجيل يطلق توسعا على عمر الإنسان[1].

وتاريخيا فقد اعتمد الجيل أداة لقياس الزمن التاريخي وتفسير حركته، وهي فكرة موجودة عند المصريين القدامى وعند المجتمعات ذات التقاليد الشفوية حيث تستعمل الأجيال المتعاقبة كعلامات استدلال للزمن. ويمتد استعمال مفهوم الجيل في قياس الزمن التاريخي لنجده عند ابن خلدون، الذي اعتمد نظرية نشأة وانحلال الدولة، فالدولة عند ابن خلدون لها أعمار طبيعية كالأشخاص. وإذا كان الحد الأقصى الطبيعي للأشخاص مائة وعشرين عاما، فإن عمر الدولة لا يزيد في الغالب على ثلاثة أجيال [2].

وفي الخبرة الغربية يلاحظ أن الفكرة القائلة بأن الانتماء إلى جيل معين يفسر السلوكيات الإنسانية ويحدد مسار التغير الاجتماعي إلى الحضارة الإغريقية، فكلمة generation ذات أصل إغريقي (Genos)، وتعني الولادة أو الوجود، وقد أعطى هيرودوت أهمية كبيرة للوعي الجيلي في تفسير الحروب الفارسية، واعتبر آباء علم السياسة القدماء، خصوصا أرسطو وأفلاطون، أن صراع الأجيال هو محرك التاريخ الإنساني، فكلاهما أكد صراع الأجيال كعامل مستقل أساسي في التغيير السياسي، وكعامل الهدم أو البناء للنظم السياسية الجديدة. ويرى لويس فيور أن فكرة صراع الأجيال كانت دوما واضحة ومعروفة لدى المفكرين والفلاسفة القدماء، وكان واضحا لديهم أن كل نظام حكم يحمل في طياته صورا مختلفة من التناقض بين الأجيال، تمثل تهديدا مستمرا للاستقرار السياسي. وقد تحدث أرسطو بإسهاب عن المصدر السيكولوجي لصراع الأجيال، فهو يرى أن صراع الأجيال ينبع بصورة أساسية من الخصائص أو الصفات المميزة لكل جيل، فالشباب يتسمون بكونهم أكثر حبا للشرف والكرامة، وتطلعا نحو المجد والعزة أكثر من حبهم للمال، فهم أكثر مثالية وطهارة ونقاء، على عكس الجيل الأكبر، الذي قد يكون أكثر مادية، وحكمة ومعرفة وشكوكا وترددا، فالجيل الأكبر غالبا ما لا يتحرك بحب المثل وإنما بحب المال، ولذلك يرفض أرسطو تفسير تحركات الشباب بالمحددات الاقتصادية التي لا تنطبق على الشباب، ويركز على الصراع الجيلي داخل نخبة السلطة[3].

ويعد كارل مانهايم صاحب التعريف الأبرز لمفهوم الجيل في العصر الحديث، فهو يعرف الجيل بأنه «الزمر من العمر نفسه التي تشغل وضعية متجانسة في العملية التاريخية والاجتماعية»، ولكنه يضيف أن «المعاصرة ليست وحدها وفي حد ذاتها هي التي تنتج وضعية

متجانسة للجيل[٤]. فالزمر من العمر نفسه لا تشكل جيلا متميزا إلا إذا كانت هناك أحداث اجتماعية وتاريخية هي التي تجعلها كذلك، والمقومات المميزة للجيل تنبثق من السياقات الاجتماعية والتاريخية، وفي ظل خبرات مختلفة وردود فعل عليها، وهذا أكثر أهمية من الاعتبارات البيولوجية[٥].

الجيل إذن - كظاهرة تاريخية واجتماعية - يجمع بين المنتمين إلى وضعية تاريخية واجتماعية معينة. وفي الحقيقة فإن التعايش والمعاصرة لأفراد من العمر نفسه ليسا كافيين في حد ذاتهما كي يفرزا هذه الوضعية الجيلية الواحدة. فلكي تعتبر مجموعة من الأفراد في الجيل نفسه فإنهم يجب أن يشتركوا في عنصرين أساسيين هما: أن يولدوا جميعا في السياق التاريخي والثقافي نفسه، وأن يشعروا بالاشتراك في المصير الاجتماعي والتاريخي نفسه[٦].

ويرى لويس فوير أن وعي الجيل يتشكل دوما بالوقوع تحت تجربة الحدث المؤسس أو الموحد للجيل، الذي يطبع وعي الحركة الطلابية على وجه الخصوص بالتجربة التاريخية نفسها[٧].

فالجيل إذن هو حدث موضوعي وموقع في المجتمع، مؤسس على النسق البيولوجي للوجود الإنساني، لكن العوامل البيولوجية عند مانهايم (على عكس الوضعيين) ليست محددة في تفسير الظاهرة الاجتماعية والتاريخية، فهي في أحسن الأحوال أداة لرسم حدود الجيل[٨].

وبهذا المعنى فإن الجيل الواحد يضم مجموعات مختلفة من الشباب، فقد توجد مجموعتان أو أكثر من الشباب، وقد تكون إحداها محافظة والأخرى ليبرالية على سبيل المثال. ولكن كلا منها تنتمي إلى الجيل نفسه، وتشكل استجابة فكرية واجتماعية مختلفة للمصير التاريخي نفسه، الذي يتأثر به جميع الشباب، وتمثل أي من هذه المجموعات «وحدة جيل» معينة داخل الجيل نفسه. وتظهر وحدة جيل معينة عندما يتبنى أفرادها عددا من القيم والاتجاهات والمشاعر المتشابهة، وهي تشكل وتصوغ وعي وإدراك أفراد هذا الجيل. وتتجلى مظاهر تكامل وعي الجيل في العديد من الجوانب الثقافية والفنية والأدبية، خصوصا التعبيرات اللغوية والزي أو الموضة. وهو ما يؤدي إلى ربط أعضاء الجيل بعضهم مع بعض، ويوفر أساسا محتملا لاستمرار الممارسة والحركة[٩].

خصائص اقتراب الجيل السياسي

يعرف مارفين رينتالا الجيل السياسي بأنه «مجموعة من الأفراد الذين خضعوا لخبرات تاريخية معينة في أثناء سنوات التشكل والتكوين». ويجد هؤلاء الأفراد أن الاتصال السياسي مع الأجيال السابقة أو اللاحقة صعب، إن لم يكن مستحيلا[١٠]. ولا تؤثر كل الأحداث التاريخية بالدرجة نفسها في عدد الأفراد أنفسهم في سنوات تشكلهم، وهو ما ينتج عنه اختلاف كبير في حجم الجيل السياسي. وإذا كانت معدلات المشاركة السياسية الكلية مستقرة، فإن الحدود الزمانية والمكانية لحدث تاريخي معين هي التي تحدد حجم الجيل

السياسي الناتج. وهناك حدث تاريخي ينتج عنه حجم أكبر من ذلك الناتج عن حدث آخر، ويتوقف تأثير ذلك الحدث على أفراد الجيل الذين يتعرضون لآثاره المكانية والزمانية في أثناء سنوات تشكلهم[21].

ولا شك في أن وجود عامل خارجي يكون بمنزلة الحدث المؤسس هو الذي يعطي للجيل هويته، والحدث المؤسس يعني الإشكالية التاريخية السائدة التي تولد جيلا معينا وتعطيه ذاتيته، وتحدد معاصرته، وتشكل ذاكرته الجماعية. ولكن وجود الحدث المؤسس لا يكفي في حد ذاته وإنما يجب أن يتوافر عامل التعرض، الذي يمكّن من توضيح الحدود الزمنية للجيل، وذلك بتحديد حد أدنى وحد أقصى، يستثنى منه الأفراد الذين يقلون عنه أو يزيدون عليه. فمفهوم التعرض يفترض المشاركة الممكنة في الحدث المؤسس[22].

ويتكون الجيل السياسي من عدد من وحدات الجيل generation units، ووحدة الجيل يعرفها مانهايم بقوله إن «الشباب الذين يتعرضون لخبرة تاريخية مشتركة يمثلون جزءا من جيل واحد، في حين أن المجموعات - داخل الجيل نفسه - التي تتمازج تجاربها وخبراتها المشتركة بطرق مختلفة أخرى تمثل وحدات جيلية منفصلة». وتؤكد الأطروحة الجيلية أن الأحداث التي يعاصرها الشباب في سنوات تشكلهم الأولى سيكون لها آثار مستمرة تظهر في العملية السياسية، ولذلك يصبح الإحلال الجيلي واحدا من أبرز آليات التغيير الاجتماعي والسياسي[23].

وتتعدد الوحدات الجيلية في الحياة السياسية، فتأثير حدث تاريخي مؤسس - كالحرب مثلا - تنتج عنه استجابات مختلفة تشكل وحدات جيلية مختلفة بتعبير مانهايم، وجميعها تشكل معا جيلا واحدا. وبمعنى آخر يمكن القول إنه ينتج عن الحدث المؤسس - وليكن الحرب مثلا - وجود وحدات جيلية مختلفة، فالبعض ينسحب من السياسة، فلا يتعافى من آثار الحرب، وذلك باعتبار أنها هي التي أدت إلى معاناتهم، والبعض الآخر يدخل السياسة لمنع تكرار حروب معينة، والبعض الثالث يستمر في العيش في أجواء الحرب، ويشارك في السياسة باعتبارها استمرارا للحرب بطرق أخرى. إن السياسة تعرف العدوات والصداقات بين الأفراد والجماعات، والتوجهات السياسية التي تكونت في أثناء سنوات التشكل والتكوين تؤثر في السلوك السياسي اللاحق. والجيل الواحد يتحدث بأصوات متعددة، وهناك صراعات وخلافات داخل الجيل الواحد، بالإضافة إلى الصراعات بين الأجيال[24].

وإلى جانب تعدد الوحدات الجيلية، يرى ريتنالا أن الأجيال السياسية تتعدد أيضا في لحظة معينة في مجتمع معين، فدائما ما يُوجد أكثر من جيلين في السياسة في أي لحظة زمنية. ويعد من قبيل التبسيط المخل القول إن جيلي الشباب والكبار - الشيوخ هما فقط المشاركون في العملية السياسية، إنه مثل الادعاء بأن هناك طبقتين فقط في المجتمع الصناعي الحديث.

وقد ارتبطت هذه الفكرة عن وجود جيلين فقط في السياسة بافتراض خاطئ مؤداه أن جيل الشباب يميل إلى التحرر والليبرالية، بينما يميل جيل الكبار دائما إلى المحافظة[١٥].

وتوجد ثلاث زوايا مختلفة للنظر في نظرية الجيل السياسي وفقا لبيث تايلور، هي:

أصل الجيل generational descent، وسياسات الزمر cohort politics، والجيل السياسي political generations. وتركز الأدبيات في مجال أصل الجيل على الطرق التي بمقتضاها يكتسب الأفراد الاتجاهات السياسية من آبائهم، بينما تقوم افتراضات اقترابي الزمر والجيل السياسي على أساس طبيعة الظروف التاريخية، والاجتماعية التي تؤثر في تشكيل وصياغة التوجهات السياسية والاجتماعية. ويجري التمييز بين كل من الأجيال السياسية والزمر السياسية، فبينما تشير الزمرة إلى الأفراد الذين يولدون في الوقت نفسه ويكبرون معا، فإن مفهوم الجيل - إلى جانب هذا البعد - يتضمن أيضا عنصر الوعي بين أفراد الجماعة العمرية نفسها، الذي يختلف عن الجماعات الأخرى في المجتمع. ووفقا لبرونجارت فإن «زمرة معينة يمكن أن تتحول فتصبح جيلا سياسيا عندما يتكون وعي بين كثير من أفرادها بأنهم يرتبطون معا من خلال إدراك ووعي مشترك بين المجموعة العمرية نفسها، ويتحركون كقوة نشطة من أجل التغيير السياسي»[١٦].

المقولات الأساسية لاقتراب الجيل السياسي

يمكن أن نحدد أبرز المقولات الأساسية للاقتراب في العناصر التالية:

١- عندما تدخل مجموعة عمرية الحياة الاجتماعية فإن خبراتها التكوينية تفرز منظورا متميزا يتسم بالثبات عبر الزمن. فكل مجموعة عمرية تمثل جيلا سياسيا واحدا تنقسم إلى وحدات جيلية generation units، وكل وحدة جيلية تعاصر الأحداث نفسها وتفسرها بطرق متشابهة، مما يشكل وحدة أيديولوجية وحركة ثقافية. وهكذا فإن أعضاء الأجيال السياسية المختلفة يملكون منظورات ورؤى مختلفة، والمنظورات الجيلية والوحدات المختلفة داخل جيل معين تبقى ثابتة على مدار الزمن[١٧].

٢- هناك هوية جماعية مشتركة للجيل collective identity، وهي تشير إلى الرؤى والمنظور والمرجعية المشتركة، فعندما ينغمس الأفراد في حركة اجتماعية فإنهم يستبطون داخلهم تعريفات ذاتية جديدة، كجزء من عملية جماعية لتفسير العالم سياسيا. وتتكون الهوية الجماعية من عمليات ثلاث هي: رسم حدود الجماعة، وبناء الوعي المضاد أو الإطار التفسيري لفهم العالم بطريقة سياسية بسيطة، وتسييس كل مظاهر الحياة. ولأن الهوية الجماعية هي محاولة لإضفاء معنى على الأحداث والخبرات والبيئة فإن الأجيال المختلفة تكون هويات مختلفة عندما تتغير البيئة الخارجية وسياق الحركة[١٨]. والذي يبقي الوعي الجيلي متقدما دائما هو التضحية الجيلية، أو شهداء الجيل الذين يصبحون الرموز العليا للهوية المشتركة[١٩].

٣- يتكون الجيل السياسي من الأفراد من أعمار مختلفة، يلتحقون بالحركات الاجتماعية في أثناء موجة معينة من المعارضة والاحتجاج. وليست فترة المراهقة هي فقط فترة التكوين والتشكيل بالنسبة إلى الأفراد، ولكن يضاف إليها الانغماس في المعارضة والاحتجاج كأساس للتكوين والتشكل[٢٠].

وهناك جدل مستمر حول تحديد المرحلة التي تتكون فيها التوجهات السياسية للفرد، وفي إطار اقتراب الجيل السياسي يوجد شبه اتفاق على أن تشكل الجيل والهوية عادة ما يكون في سنوات التكوين الأولى، أي الطفولة والشباب، وإن كان هناك ميل للتركيز على مرحلة الشباب[٢١].

إن الإنسان يبقى ويظل ما صنعه شبابه أو هو نتاج شبابه، ولا تنشأ أهمية التساؤل الحقيقي حول مواجهة الأحداث عند الفرد إلا عند بدء التجربة الحقيقية له مع الحياة، أي حوالي سن السابعة عشرة، أو قبلها، أو بعدها بقليل أحيانا، وذلك حينما يكون لمشكلات الحياة الفعلية مكان في حياة الفرد، وهكذا تكتسب الخبرة عند هذا المستوى من المعرفة والمواقف[٢٢].

ويرتبط ذلك ارتباطا وثيقا بعملية التنشئة السياسية والاجتماعية التي تعد عملية مركزية في أثناء مرحلة الشباب. وهناك مرحلة حاسمة - بين مرحلتي نهاية المدرسة واستقرار الوضع الاجتماعي في مرحلة الرشد - وهي فترة التنشئة الأولية، حيث يتعلم الأدوار والاتجاهات ومواجهة الحياة. وتعتبر فترة العشرينيات مهمة للغاية من منظور الجيل الاجتماعي، فهي الفترة التي يواجه فيها جيل معين التجارب الجماعية والسياق التاريخي، وتتكون فيها أحلام أو آلام معينة يستمر أثرها بعد ذلك. وفي الحقيقة فإن التنشئة الأولى ليست كافية لبناء جيل معين، أما مرحلة التنشئة الثانية، وهي عملية مستمرة لتطبيع الفرد في أثناء البلوغ، فهي تعيد إنتاج الخبرات الأولى والعناصر المؤسسة للهوية الجماعية للجيل[٢٣].

وفي إطار التحليل الجيلي يركز كونستانس فلانجان على السنوات بين ١٤ و٢٥ باعتبارها فترة المرونة والانفتاح، كما أنها أيضا تمثل الفترة التي تركز فيها المجتمعات على الإعداد السياسي للجيل القادم. وعلى النمط نفسه، يرى علماء النفس أن تكامل الهوية يحدث أساسا في مرحلتي المراهقة والشباب، فشخصيات البالغين تتشكل جزئيا بالطريقة التي يجرى من خلالها تناول القضايا الاجتماعية البارزة في أثناء فترة النمو. وتبين دراسات خصائص الشخصية أن الاستقرار لا يتحقق إلا بعد عمر ٣٠ عاما. وهكذا فإن تعاطي الشباب مع القضايا السياسية يصبح متغيرا مهما لفهم طبيعة الشخصية التي ستأتي مستقبلا. وتوصلت دراسات اعتمدت أسلوب المقابلة مع النشطاء السياسيين في عقد الستينيات، إلى أن سنوات الرشد والبلوغ هي فترة حاسمة في ما يخص عملية التكوين السياسي، وأنه في حين أن فترة المراهقة هي الفترة التي يخضع فيها المرء أسرته للفحص، ويخضع سلطة الآباء للتساؤل والاستجواب، فإن مرحلة البلوغ والرشد هي في أغلب الأحيان الفترة التي يحل فيها المجتمع

محل العائلة كمصدر للفحص والتساؤل. وفي الحقيقة فإن هذا التواصل النشط مع المجتمع، بتعبير مانهايم، الذي يمثل الانتقال إلى سن الرشد، يمكن أن يكون مفيدا للنظم السياسية، فالشباب الذين يضعون علاقتهم بالمجتمع موضع الفحص والتساؤل الجدي - والذين لديهم شعور طاغٍ بالاستقلال الذاتي - لا يمكن أن يكونوا مجرد مواطنين بسطاء، موافقين متجانسين، أو موالين بطريقة عمياء للوضع الراهن. وقد ثمنت الدراسات الجيلية دور الشباب في التفاوض مع الواقع السياسي والنظام الاجتماعي، وفي خلق التغيير في العملية السياسية. وهكذا، فالدراسات التي تابعت بعض نشطاء حركات الستينيات تشير إلى أن قيم والتزامات هؤلاء الشباب التي تبنوها خلال تلك الفترة استمرت ثابتة في سنوات الرشد الأوسط في كل من نشاطهم السياسي وممارساتهم العائلية[٢٤].

ثانيا: التحليل الجيلي واستخدامه في العلوم السياسية

ارتبط استخدام التحليل الجيلي في العلوم الاجتماعية والسياسية بعدد من الاستخدامات المختلفة، من أبرزها تفسير المشاركة وفقا لمتغير العمر / الجيل، واستخدام مفهوم الآثار الجيلية لفهم وتفسير الحركات الطلابية، وتوظيف العمليات الجيلية في فهم تفسير الاستمرارية والتغير في الحركات السياسية والاجتماعية. كما طور بعض التكتيكات المنهجية للكشف عن الآثار الجيلية، وذلك في العديد من مجالات العلوم الاجتماعية مثل: التصويت والقيم والأدب والانتحار[٢٥]. وتشير الدراسات والمسوح المختلفة إلى وجود اختلافات في السلوك السياسي بين المجموعات العمرية المختلفة داخل جماعات طبقية أو تعليمية أو دينية أو عرقية معينة. وفي الحقيقة فإن الفروق بين المجموعات العمرية تتأثر بكل من خبرات الحياة والاتجاهات السياسية المختلفة، ويكون ذلك بطريقين على الأقل هما:

- الاختلافات الجيلية الناجمة عن خبرات مهمة في أثناء مرحلة التشكل والتكوين وتأثيرها في تشكيل الرؤية السياسية لمجموعة عمرية كاملة طوال حياتها.
- الاختلافات في أنماط الخبرة الاجتماعية المرتبطة بمراحل العمر مثل المراهقة والرشد والشيخوخة[٢٦].

وتندرج الأبحاث التي تركز على عامل السن في إطار ثلاثة اقترابات متميزة هي: آثار دورة الحياة life cycle effects والآثار الجيلية generational impacts، اقتراب العمليات الجيلية في الحركات الاجتماعية. وحتى وقت قريب كان أنصار كل اقتراب يعتبرونه الأفضل بين الآخرين، وعلى الرغم من بعض المحاولات لحل المشكلة من خلال تصميم متكامل للدراسة (التكامل بين الاقترابات) فإن التمييز بينها قد استمر، خصوصا بين علماء الاجتماع وعلماء النفس، ممن يعطون أهمية كبيرة لدراسة التوجهات السياسية والاجتماعية[٢٧].

وفي ما يلي نتعرض لها بقدر من التفصيل:

١ - اقتراب آثار دورة الحياة

تبنى العديد من الدراسات والبحوث - خصوصا في مجال علم النفس - اقتراب دورة الحياة، فعالم النفس إدوارد سبرانجر Edward Spranger اهتم بدراسة العلاقة بين العمر والسلوك السياسي، وتوصل إلى نتيجة مهمة هي أن المواقف والاتجاهات السياسية للشباب تتغير مع تطور الظروف التاريخية(٢٨). وتفسر أدبيات السياسة المقارنة المشاركة السياسية من خلال الخلفية الاجتماعية للأفراد، مثل التعليم ومستويات الدخل والسن. وقد أُجري كثير من الدراسات لقياس العلاقة بين العمر والمشاركة السياسية خلال العقود الماضية، وأصبح العمر متغيرا من بين عديد من المتغيرات التي تحدد المشاركة السياسية خلال العقود الماضية، وأصبح العمر متغيرا من بين عديد من المتغيرات التي تحدد المشاركة السياسية.

وفي إطار اقتراب آثار دورة الحياة ركزت البحوث على العلاقة بين التغيرات العمرية والمشاركة السياسية، وذهبت أغلب الدراسات إلى أن المشاركة ترتفع مع التقدم في السن ثم تعود لتنخفض مع الشيخوخة، وهو ما أطلق عليه «نموذج دورة الحياة» Life Cycle Model، وهناك من يرفض ذلك خصوصا في الشيخوخة(٢٩).

وقد فحص نيومان (١٩٨٦) العلاقة بمنظور العمر وزيادة المشاركة السياسية، وأكد أن مستوى التنشئة السياسية التي يمر بها المرء ينتج من آثار الخبرات التي يمر بها الفرد في أثناء ثلاث مراحل أساسية في حياته، هي الطفولة والمراهقة والرشد. وبينما يكون للأسرة الأسبقية في ما يتعلق بالتنشئة المبكرة، تتزايد أهمية المدرسة والرفاق في مرحلة المراهقة، وفي أثناء مرحلة البلوغ أو الرشد يُطوِّر الاهتمام بالمشاركة من خلال الجماعات. وكلما زاد العمر زاد التعليم السياسي، ولكن في ظل بعض الاختلاف في طبيعة الأنشطة التي قد تكون من خلال المشاركة المجتمعية أو المؤسسات الدينية(٣٠).

وافترض ألوين وكروسنيك أن التوجهات السياسية والاجتماعية بين الشباب البالغين (الراشدين) هي افتراضات تتمتع بقدر كبير من الثبات والاستقرار طوال حياة الفرد(٣١).

وقد شرحت العديد من البحوث وفسرت العلاقة بين العمر والمشاركة السياسية في الولايات المتحدة. واستنتج البعض أنها علاقة تأخذ شكلا منحنيا، فالمشاركة تتزايد بين ذوي الأعمار المتوسطة ثم تميل إلى التراجع مع التقدم في العمر. ويشير أحد التفسيرات (نظرية التحرر من الالتزامات Disengagement theory) إلى أنه مع تزايد العمر يفقد المرء اهتمامه وانشغاله بالعالم الخارجي بما فيه المجال السياسي. وفي المقابل فإن نظرية الانسحاب الاختياري the theory of selective withdrawal، تشير إلى أن المرء يستبدل نشاطا على حساب نشاط آخر. بينما ترى نظرية الزمن أن النخب الأكبر سنا أقل استعدادا للمشاركة السياسية

كخيار حقيقي في ظل ضعف القدرات[٣٢]. ويعتبر تدهور القدرة على التعلم بين مجموعة الكبار مثالا جيدا على ذلك.

ويرى سترات أن انخفاض مستوى المشاركة السياسية بين الشباب يعود إلى نقص الخبرة السياسية، فهم يعطون الأولوية للاهتمامات غير السياسية، مثل استكمال التعليم والحصول على الوظيفة، ولذلك فإنهم لا يقومون بتطوير معرفتهم بالعملية السياسية بالدرجة نفسها عند الكبار[٣٣].

أما في ما يخص الأشخاص من ذوي الأعمار المتوسطة فإن الآثار الناجمة عن زيادة الدخل والانضمام إلى المنظمات المختلفة يمكن أن تؤدي إلى درجة أكبر من الانغماس في الأنشطة المدنية، وهي بالتالي خطوة وسيطة نحو المشاركة السياسية. وقد لوحظ انخفاض مشاركة الشباب - تحت ثلاثين عاما - في الانتخابات الرئاسية في أمريكا، بينما ارتفعت النسبة بين متوسطي العمر بين ٣٠ و٦٤، وأخذت شكلا متوسطا بين كبار السن فوق ٦٥[٣٤].

وعندما قارن فيربا وناي بين مجموعات عمرية مختلفة توصلا إلى أن الشباب أقل استقرارا، أما التصويت فيرتبط بطول مدة الإقامة والاستقرار[٣٥].

ومن القضايا التي تثيرها الدراسات إشكالية العلاقة بين المحافظة والعمر، وهي فكرة شائعة، حيث يربط البعض بين اتجاه المحافظة والتقدم في العمر. ويبدو أن هذه الفكرة ترجع إلى حقيقة أن المادة الإمبيريقية قد جُمعت في أثناء فترات عدم الاستقرار في الثلاثينيات والأربعينيات، عندما تحول الشباب لليسار. فإذا كان المجتمع يمر بفترة من عدم استقرار طويل نحو الاستقرار، فربما يتبنى الآباء الأفكار اليسارية لأبنائهم، بينما تتبنى أجيال الشباب الاتجاه المحافظ[٣٦]. كما يلاحظ أن التوجه اليساري أو التحرري يرتبط بقلة المخاطرة.

وفي ظل تسارع التغير الاجتماعي والتكنولوجي تظهر مؤشرات على تزايد الهوة بين الأجيال، واتساع الفجوة التي تفصل خبرة الأبناء عن خبرة الآباء. وتشير دراسات حديثة إلى تحولات ثقافية وسياسية كبرى يمر بها الشباب في الدول المتقدمة، فقد لوحظ انتشار اللامبالاة وضعف المشاركة السياسية بين الشباب من خلال الأحزاب في بريطانيا، ويتخذ مواقف سلبية من العملية الانتخابية والسياسية. وتمتد التحولات إلى الاتحاد الأوروبي بكامله، ومضمون هذه التحولات هو أن هناك نوعا جديدا من الجيل السياسي آخذا في الظهور، فالشباب يرفضون السياسة التقليدية لكنهم ينجذبون نحو القضايا الأخرى، مثل حقوق الإنسان والبيئة[٣٧]. كما لوحظ أن الميول القومية أقل شيوعا في أوساط الأجيال الصاعدة أكثر منها في وسط أجيال الكبار، وأن الشباب لا يساير الكبار في القيم التقليدية، خصوصا في مجالي القومية والدين[٣٨].

وتشكل العلاقة بين الأجيال تحديا كبيرا للمجتمعات الغربية في مطلع القرن الحادي والعشرين، حيث يرى أنطوني جيدنز أن التوسع في عملية التحديث يخلق سلسلة من التوترات

المتداخلة بعضها مع بعض، وتنصب هذه التوترات على امتداد خطوط الربط بين مجالات مؤسسية أربعة تواجه حالة من التحلل الأخلاقي، وتشكل معا شيئا أشبه بالماسة البنيوية: وهي الأجيال والعمل والجنوسة والأسرة[39]. ويرى جيدنز أن هذه التوترات تملك القدرة على تمزيق النظام الاجتماعي، وتمثل تهديدا وخطرا، شأنها شأن النزاعات الطبقية، وإن حدثت في صورة مغايرة. وهكذا فإن تقسيم الجماعات إلى جماعات شباب وأخرى للشيوخ أصبح يشكل تهديدا للنسيج الاجتماعي[40].

وبينما تعتبر مشكلة امتداد أعمار السكان والشيخوخة إحدى أبرز مشكلات دولة الرفاه، فإن مجتمعات الجنوب تواجه المشكلة المضادة، إذ إن غالبية سكانها من أفراد دون الخامسة والعشرين من العمر، أي من الشباب. ومن المتوقع بعد ثلاثة عقود من الآن، إذا ما ظلت الاتجاهات القائمة على ما هي عليه، أن يزيد عدد من تجاوزوا الخامسة والستين في الولايات المتحدة على عدد من هم دون الواحدة والعشرين بمعامل أكثر من اثنين إلى واحد. لقد أدت التغيرات السكانية المقترنة بزيادة طول الأعمار وانخفاض معدلات المواليد إلى تحول الميزان بين الشباب والشيوخ في المجتمعات المتقدمة للمرة الأولى منذ عهد بسمارك. إذ بعد أن كان لا يوجد سوى مجموعة صغيرة من الشيوخ يتلقون مستحقات تخصهم من حصاد فئة كبيرة من الشباب داخل ساحة العمل المأجور، نجد الآن أعدادا كبيرة من المتقاعدين الذين امتدت أعمارهم وتساندهم مجموعة آخذة في التناقص من شباب العاملين. ويلاحظ في البلاد الصناعية اليوم أن الشاب في المتوسط أفقر اقتصاديا، وكذا توقعاتهم في الحياة أكثر تشاؤما، بالقياس إلى المجموعات الأكبر سنا. وتسود نظرة بأنه كلما كبر المرء في السن أصبح هناك المزيد من فرص الحياة وليس أسباب الحرمان. وإذا اكتفينا بقياس الوضع في ضوء العناصر المادية، لوجدنا أن كبار السن يتحولون إلى عناصر أقل فقرا، بالقياس إلى المجموعات العمرية الأخرى[41]. وقد أخذت سلطة ونفوذ كبار السن - بعد تخلصهم من معزل جيتو التبعية - تتجاوز نفوذ جماعات الضغط الأخرى. وبات مرجحا أن تهيمن طلباتهم على بعض جوانب جدول الأعمال السياسي داخل وخارج العملية الانتخابية الرسمية. والملاحظ أن نسبة كبار السن المتجهين إلى التصويت في الانتخابات القومية والمحلية آخذة في التزايد. ويتجلى هذا واضحا، تحديدا، بالمقارنة بمن هم أصغر سنا. لقد «بدأ العملاق يستيقظ، وثمة معركة تختمر، وقد تهدد بتقسيم الأمة وتضع جيلا ضد جيل»[42].

ويبدو من ذلك أن حدة الانقسامات الجيلية أصبحت مؤثرة بقوة في واقع المجتمعات الغربية، وهي ظاهرة مشابهة نسبيا لما حدث في الستينيات مع اختلاف في الحدة والنوع، مع ملاحظة أن هذه الانقسامات لم تؤد إلى تحطم الواقع القائم في الستينيات، ولذا ربما يكون من قبيل المبالغة الحديث عن تمزيق النظام الاجتماعي بسبب هذه الانقسامات، إلا إذا ارتبطت بغيرها من الانقسامات، التي أشار إليها جيدنز.

٢ - اقتراب الآثار الجيلية

يؤكد منتقدو اقتراب دورة الحياة في تفسير السلوك السياسي أن كثيرا من الباحثين قد تجاهلوا تأثير العوامل المجتمعية والأحداث التاريخية. وبدلا من اعتبار السلوك السياسي بمنزلة تطور في عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية، فإنهم اهتموا أكثر بالآثار الجيلية، فتم اعتبار الاستجابات السياسية للأفراد رد فعل للأحداث الخارجية التي تصبح متغيرا تعبويا[٤٣].

لقد اعتبر بعض الباحثين - خصوصا من الألمان مثل مانهايم وسيجموند ناعومان - أن مفهوم الجيل يجب أن يضاف إلى التصنيفات والشرائح البنيوية، مثل الطبقة والعرق، لتفسير السلوك السياسي[٤٤]. فإذا كانت اتجاهات الأفراد تختلف نتيجة اختلاف المواقع والتدرج الاجتماعي، فإنها تختلف أيضا نتيجة الانتماء إلى جيل معين. وأكد مانهايم أن الخبرات المشتركة في مرحلة معينة - مرحلة المراهقة المتأخرة - تخلق إطارا مرجعيا عاما، يميل أفراد المجموعة العمرية نفسها إلى أن يروا خبراتهم السياسية اللاحقة من منظوره. وهذا الإطار السياسي المرجعي - الذي يبدأ الفرد من خلاله في إدراك السياسة - يبقى قويا طوال حياته. ويترتب على ذلك أنه من أجل فهم القيم الأساسية الكامنة للمجموعة العمرية المسيطرة على الحياة السياسية في أي مجتمع، تجب العودة إلى الوراء وفحص المناخ السياسي والمشكلات التي عاصروها عندما كانوا صغارا. وحتى نهاية الخمسينيات، لم تكن هناك محاولات علمية منظمة لدراسة أثر الخبرة الجيلية من خلال تكنيكات المسوح الحديثة[٤٥].

وقد أشارت البحوث التي استخدمت اقتراب الجيل في المشاركة السياسية إلى جيل الاحتجاج الأمريكي كوحدة في الدراسة. وقد قام جيننجز (١٩٨٧) بثلاث موجات من الدراسة على الشباب البالغين الذين تم جمع المادة عنهم منتصف الستينيات وبداية السبعينيات، وتوصل إلى أنه على مدار السنين فإن جيل الاحتجاج يبقى قوة سياسية متميزة نسبيا. وعلى الرغم من هذا الاستنتاج فإنه أكد أنه بينما يختلف هذا الجيل أيديولوجيا عن الآخرين لكنه مع ذلك يشكل مجموعة صغيرة قابلة للتأثر والتغير على مدى دورة حياتها[٤٦].

وتؤكد نظرية الأجيال السياسية Theory of political generations أن الآثار السياسية المستمرة في وعي وممارسة جيل معين تنبع من طبيعة الخبرات والتجارب التاريخية التي خضع لها أفرادها في أثناء سنوات التشكل والتكوين. وتؤكد النظرية أن الأحداث التي يمر بها الشباب في سنوات تشكلهم الأولى ستكون لها آثار مستمرة تظهر في العملية السياسية، ولذلك يصبح الإحلال الجيلي واحدا من أبرز آليات التغيير الاجتماعي والسياسي.

ولذلك فمن الضروري ملاحظة الآثار الجيلية وتحديدها بدقة ووضعها في سياقها التاريخي العام، بما يدعم النظرية من جهة، ويساعد في إدراك آثارها على محتوى ونمط السياسة في مجتمع من المجتمعات[٤٧].

وتظهر عناصر الاستمرارية بقوة في المواقف التي ترتبط بأول تجربة سياسية يخوضها المرء في حياته، وعلى الرغم من حدوث تآكل للآثار الجيلية بعد ذلك لكن سمات جيل الاحتجاج تبقى واضحة. وعلى الرغم من تضاؤل حجم ونوعية الأثر السياسي للجيل، لكن الأطروحة الأساسية تعتبر أن الراجع هو أن يتسم الجيل بهذه الخصائص. وإذا كان لحركة الاحتجاج الطلابي آثارها السياسية المتعددة والمتنوعة في حينه، فإن التساؤل يظل مطروحا حول آثارها المستمرة والمتواصلة على مدار الزمن. وبصفة عامة فإن هذه الآثار المستمرة تتجلى في عدة أبعاد أساسية هي:

- الإصلاحات الدستورية والمؤسسية التي أجراها النظام السياسي استجابة لتحدي حركة الاحتجاج، والصور المحفورة في الذاكرة حول أحداث هذه الفترة.

- الآثار الجيلية المستمرة في وعي وسلوك الأفراد، الذين اندرجوا في صفوف هذه الحركة، وهذه إشكالية الدراسة. فهل اندثرت آثارهم وتوجهاتهم؟ أم التحقوا بالاتجاه السياسي السائد؟

وتندرج هذه التساؤلات في صلب نظرية الجيل السياسي التي وضع أسسها مانهايم(٤٨).

- الآثار الجيلية المتصلة بالدور القيادي، ويفترض أن الطلاب المحتجين سيكونون قادة المستقبل نظرا إلى أنهم يخوضون تجربة سياسية مهمة، ستؤثر إلى حد كبير في سلوكهم المستقبل. ويتوقع أن يصبح هؤلاء الطلاب المحتجون قادة الحركة السياسية في المستقبل، ولكن هذا الكادر يحتاج إلى تدريب، ومؤسسات يعمل من خلالها، وربما تكون لتجربة الاحتجاج هذه آثار تجعل هذا الجيل أكثر شغفا وكفاءة، فيستطيع تحمل مسؤوليات القيادة السياسية، ولكن ربما لا تنتج الخبرة الاحتجاجية هذا الأثر. فإذا كانت التجربة الاحتجاجية في مرحلة الشباب تتضمن معارضة العملية السياسية، ورغبة ملحة في المشاركة السياسية والاجتماعية، فإن الأمر قد يختلف في المستقبل، بسبب القيود الطبيعية على من يبلغون سن الرشد، مثل العمل المنتظم والأسرة والإنفاق على البيت، وهو ما قد لا يجعلهم يواصلون العمل السياسي خصوصا في صيغته الاحتجاجية(٤٩). وقد يلجأون إلى الهروب أو الانغماس في الهموم الشخصية أو مسايرة الجو العام، أو الهجرة أو الانتحار أو الانزواء.

الاختبارات: ويعنى مفهوم الآثار الجيلية generation effects أو آثار وحدة الجيل generation unit effects بدراسة الاستمرارية المتوقعة بين أبناء جيل معين والأساليب المشتركة في الممارسة والعمل السياسي. وقد اختبرت العديد من الدراسات نظرية الأجيال السياسية بالتطبيق على حركة الاحتجاج ضد حرب فيتنام والحركة الطلابية في الستينيات، وذلك بالمقارنة بين المحتجين وغير المحتجين وداخل كل فئة على حدة على مدار الزمن.

وصُنِّفت الآثار الجيلية من خلال فئات تتسم بالاستمرارية المطلقة أو الاستمرارية النسبية(٥٠).

وهناك ثلاثة أنواع من الاختبارات التي يمكن من خلالها معرفة الاستمرارية الجيلية أو التميز الجيلي، هي:

١- **اختبار الاستمرارية المطلقة absolute continuity test**: الذي يعبر عن ثبات استجابة الموقف نفسه على مدار الزمن، وكلما تقلبت وتغيرت أنماط الاستجابة تضاءل إمكان اعتبار أن هؤلاء الأفراد يشكلون جيلا واحدا. وبمعنى آخر فهي تعني استقرار وثبات اتجاهات وأساليب الممارسة السياسية. ويلاحظ أنه يجري التعامل مع اختبار الاستمرارية المطلقة لوحدة الجيل في عزلة بعيدا عن المقارنة بالأجيال الأخرى، فلربما تشابهت تلك الأجيال مع وحدة الجيل محل الدراسة، مما قد يزيل عناصر تميزها.

٢- **اختبار الاستمرارية النسبية relative continuity**: ويعني أن المواقف والاتجاهات السياسية للجيل مقارنة بالأجيال الأخرى، وأن مواقف وحدة الجيل نسبية مقارنة بالوحدات الأخرى داخل الجيل نفسه. فالسؤال يتعلق بإمكان تميز الجيل بخصائص معينة عن الأنماط المشابهة في الحياة السياسية.

ويفترض الاختباران السابقان ثبات الأهداف السياسية على مدار الزمن، ونظرا إلى طبيعة الأوضاع السياسية التي تتغير باستمرار، من حيث الأهداف والقضايا والأشخاص، فإن على الجيل أن يمارس العمل السياسي بطريقة متسقة ومتماسكة يمكن التنبؤ بها لكي يبقى معترفا به كجيل.

٣- **اختبار الاستمرارية المتكافئة equivalent continuity test**: ويقوم على فحص استجابة الجيل للمثيرات السياسية الجديدة[٥١].

وهناك علاقة وثيقة بين مفهوم آثار الفترة التاريخية Period Effects واقتراب الآثار الجيلية، فإذا كانت هناك بعض المجموعات العمرية التي تطور وعيا جماعيا مختلفا عن الآخرين، فإن أحداثا تاريخية معينة يجب أن تظهر من أجل تشكيل هذه الرؤية أو الوعي. ويلاحظ أن آثار المرحلة التاريخية تختلف حتى داخل الدولة الواحدة (مثل الولايات المتحدة). فالأوضاع المحلية تؤثر في الأنشطة والتعبئة السياسية [٥٢]. وفي ما يتعلق بتحديد المرحلة المؤثرة فقد اعتبر بيك وجننجز الستينيات وبداية السبعينيات مرحلة الانحراف في أمريكا، حيث أصبحت أجيال الشباب أكثر نشاطا على الصعيد السياسي من المجموعات الأكبر سنا، وتبين دراسة عن جيل الشباب والكبار أن هناك صيغا وأشكالا أكثر نشاطا في المشاركة لا يمكن للشباب البالغين أن يقوموا بها بمفردهم، لكن فترات تاريخية معينة تشهد ظهور هذه الصيغ والأشكال[٥٣].

٣- اقتراب الاستمرارية والتغير في الحركات الاجتماعية والسياسية

الحركات السياسية والاجتماعية يمكن أن تستمر لفترات طويلة قد تصل إلى عقود أو قرون ما دامت قادرة على التعبئة والحشد بمستويات عليا أو دنيا، ولكنها في الوقت نفسه تغير

من خصائصها بمرور الزمن. وفي الحقيقة فإن تفسير التغير والاستمرارية في الحركات السياسية والاجتماعية يمكن أن يتما من خلال ثلاثة اقترابات أساسية:

أولها: اقترابات العملية السياسية التي تفسر كلا من دورات الظهور والنمو والتراجع، وتغير تكتيكات استغلال المناخ السياسي. ويتم ذلك من خلال تأكيد أهمية القوى والعوامل الخارجية مثل بنية الدولة والتحالفات والمناورات السياسية ودور النخبة والموارد المحلية والخارجية وتكتيكات الحركة السياسية.

ثانيها: الاقترابات المؤسسية التي تركز على تفسير الاستمرارية في الحركات الاجتماعية، وبناء على نظرية تعبئة الموارد والبيئة السكانية التي تؤكد خصائص البنية التنظيمية والأيديولوجية والثقافية التي تمكن الحركات الاجتماعية من تعبئة مواردها، والحفاظ على شرعيتها في بيئة معادية أو متغيرة على الأقل، واستمرارية العضوية في أثناء فترات التوقف والتجمد.

ثالثها: الاقتراب الجيلي، ويقوم على أساس نظرية الجيل السياسي والإحلال بين الزمر، ويركز الاقتراب على العمليات الجيلية وديناميات التجنيد والهوية المشتركة الى جانب التاكيد على العمليات السياسية والعوامل التنظيمية، حيث يمكن أن يحدث التغير في الحركات الاجتماعية من خلال عملية التجنيد[54].

وفي الواقع فإن التغير في الفرص السياسية يوفر قوة دافعة للتغير في الحركات الاجتماعية، أما العمليات الجيلية، من تجنيد سياسي وحراك للزمر فإنها تعتبر بمنزلة الآلية التي يظهر من خلالها التغيير على مستوى التحليل الجزئي. إن الحركات الاجتماعية تتكون من زمر متعددة تشمل الأعضاء الدائمين والمجندين حديثا، وفي الواقع فإن الأعضاء الدائمين يشكلون النواة الصلبة الملتزمة على المدى الطويل [55].

وتمثل هذه العضوية الدائمة والصلبة متغيرا داخليا أساسيا يضمن ويعزز الاستمرارية، وإلى جانب هذه النواة الصلبة فإن كثيرا من المجندين الجدد يدخلون بمعدلات مختلفة، وعلى الرغم من أن الأعضاء الجدد يحملون المسلمات والأهداف نفسها التي لدى أسلافهم من أعضاء النواة الصلبة لكنهم قد يختلفون عنهم. وبناء على هذا فإن التجنيد والحراك يساعدان في إحداث التغير في الحركات الاجتماعية. إن هاتين العمليتين - استمرارية ووجود الأعضاء الدائمين الملتزمين من جهة، ودخول وتجنيد أعضاء جدد - تجسران الفجوة بين القضايا النظرية والعمليات السياسية التي تشكل عملية التجنيد وتحليل التفاعل بين بيئة التعبئة الجيلية وبناء الهوية المشتركة. وتوجد العديد من الاختلافات بين الزمر، بحيث إن دخول زمر جديدة إلى الحركة يسهم في حدوث التغيير والتحول[56].

وتسمى المجموعات الأكثر تقاربا داخل الجيل السياسي بالزمر الصغيرة micro-cohorts، وهي تكوينات عنقودية من الأعضاء الذين ينضمون للحركة الاجتماعية في مدى بين عام

أو عامين، ويتشكلون من خلال خبرات تكوينية متميزة تختلف بتغير السياق السياسي. وميزة هذا المفهوم أنه يجعل الفترة التي تتحدد فيها الزمر والتفاعلات داخل سياق معين أكثر قصرا وتحديدا، بما يؤدي إلى بلورة منظور مشترك للأفراد ويتضمن الجيل السياسي كل الزمر الصغيرة التي تشارك في موجة معينة من الاحتجاج، وعلى الرغم من أن الزمر الصغيرة - التي تصنع جيلا سياسيا متميزا - تختلف بعضها عن بعض، فإن رؤاها وتصوراتها تتداخل نتيجة للتشابهات الأساسية في الخبرات الحركية[٥٧].

وسوف تأخذ الدراسة باقتراب الآثار الجيلية بصفة أساسية، مع الاستفادة قدر الإمكان من مقولات اقتراب الاستمرارية والتغير في الحركات الاجتماعية والسياسية.

الافتراضات الأساسية لاقتراب الجيل السياسي والإطار التحليلي

الافتراض الأول:

تبقى الهوية الجماعية لزمرة معينة من نشطاء الحركة الاجتماعية ثابتة مع مرور الزمن، بما يحقق للحركة استمراريتها [٥٨]. فلكل جيل عناصر معينة تميز جميع أفراده أيديولوجيا، ويستمر تميزهم طيلة حياتهم عن أجيال أخرى، ممن لم يمروا بالخبرات نفسها[٥٩].

وفي الحقيقة فإن أثر الزمرة ووحدة الجيل لا يمكن أن يظهرا إلا من خلال الاحتفاظ بمرجعيتهما ومنظورهما مستمرا على مدار الزمن على الرغم من دورة الحياة وتغيرات المرحلة. وتبين الدراسات السابقة - خصوصا أعمال كنت جيننجز - أن النشطاء المتمرسين من حركة احتجاج جيل الستينيات احتفظوا بمعتقداتهم السياسية والمشاركة لعقود بعد ذلك، وذلك على الرغم من بعض التغيرات التي حدثت لهم، مثل تبني نمط أيديولوجي أكثر اعتدالا أو تبني منهج الإصلاح الاجتماعي بوسائل مختلفة[٦٠]. كما أظهرت الدراسات أن نشطاء اليسار الجديد في الدول الغربية احتفظوا بتميزهم عن زملائهم من غير النشيطين، من حيث الأيديولوجيا الراديكالية، والمشاركة الواسعة في كل من السياسة التقليدية والاحتجاج، والدخول المنخفضة، وانخفاض معدل الزواج وارتفاع معدلات الطلاق. إن التزامات وحدة الجيل السياسي تستمر على مدار الزمن، ومن ثم تتسم الزمر النشطة باستمرار الهوية الجماعية التي تتكون من خلال التفاعلات الأولية داخل الحركات الاجتماعية. ويبقى الأعضاء ملتزمين سياسيا ونشيطين لأنهم يستبطنون الهوية الجماعية التي تربط بين إحساسهم بذواتهم وبين عضويتهم النشطة لمجموعة سياسية. وفي السنوات التالية تستمر الهوية الجماعية للزمرة متميزة بسبب الظروف السائدة داخل وخارج الحركة الاجتماعية [٦١].

الافتراض الثاني:

تكّون الزمر المختلفة هويات جماعية مختلفة تبعا لتغير السياق الخارجي والظروف الداخلية للحركة في الوقت الذي ينضمون فيه إليها، وتوجد الاختلافات في الهويات الجماعية بين الأجيال السياسية التي انغمست في كل موجة من الاحتجاج، وبين الزمر الصغيرة داخل كل جيل سياسي. بمعنى آخر تنشأ للزمر هويات جماعية مختلفة على أساس كل من البيئة الخارجية والظروف الداخلية [٦٢]. ويلاحظ أن نظريات الأجيال السياسية تؤكد الاختلافات بين الزمر إلى جانب استمرارية الهوية الجماعية للزمرة[٦٣]. وهكذا تتعدد الأجيال، والزمر الصغيرة داخل الأجيال، ويحتفظ كل منها بهوية جماعية مختلفة عن الأخرى، ويتأسس ذلك الاختلاف على طبيعة السياق الذي انضمت فيه الزمرة الصغيرة إلى موجة معينة من الموجات التي مرت بها حركة الاحتجاج.

الافتراض الثالث:

يساهم الإحلال بين الزمر في إحداث التغيير في الحركات الاجتماعية والسياسية، ففي أثناء فترات تنامي التجنيد وتغير العضوية يتوقع حدوث تغيرات على مستوى عال في المنظمات المتنامية، وفي مجال تعدد المنظمات، وفي مجال الهوية الجماعية للحركة[٦٤].

وإذا كانت الخصائص الأساسية للزمرة تبقى ثابتة، وإذا كانت الزمرة المختلفة لديها هويات جماعية مختلفة، فيترتب على ذلك أن عملية التجنيد أو دخول أعضاء جدد تؤدي إلى حدوث التغيير في الحركات الاجتماعية. وقد حللت عملية الإحلال بين الزمر حيث تغادر النخب الأولى أو تفقد سيطرتها على التنظيم ويحل محلها الأعضاء الجدد. ويحدث التغير في المؤسسات والمنظمات بسيطرة زمرة معينة على مقاليد الأمور. وفي الحقيقة فإن مستوى التغير ليس متماثلا بين مختلف المنظمات، حيث يلاحظ أنه في المنظمات الرسمية التي يُركّز عليها في الدراسات مثل الشركات والأجهزة البيروقراطية للدولة، فإن نظم الأقدمية والترقيات تقلل من سرعة وصول القادمين الجدد لمراكز السلطة. وهذا التغير البطيء يسمح للخبراء بالقيام بعملية تنشئة أكثر قوة، مما يؤدي إلى استمرارية أكبر للمنظمة، لكنها تحد من التغير التنظيمي. وعلى العكس من ذلك فإن الحركات غير المركزية وغير الهيراركية لا يمكنها أن تتحكم بفعالية في نتائج عملية التجنيد. حيث يمكن للأعضاء المستمرين لفترة طويلة أن يفقدوا سلطتهم لمصلحة الأعضاء الجدد. وإلى جانب ذلك ترصد نانسي ويتير عوامل أخرى تؤدي إلى مزيد من التغير السريع في الحركة، مثل العوامل الخارجية التي تعزز نمو الحركة، والخصائص الداخلية مثل الاعتماد على العضوية المؤقتة، وقواعد تغيير الرؤساء الشائعة في المنظمات النسائية الراديكالية، وزيادة الطلب على العضوية، مما يؤدي إلى الوصول بسرعة، والخروج من الحركة (سرعة الدخول والخروج). وعلى الرغم من كون الإحلال بين الزمر مصدرا محتملا للتحول المؤسسي، فإن بنية الحركة

الاجتماعية تؤثر في معدل الإحلال بين الزمر بما يسهم في التغير أو الاستمرار. فالتغير بين الزمر - كما ترى نانسي ويتير - هو واحد من بين عدة عوامل تساهم في إحداث التغيير في الحركات الاجتماعية، من بينها التغير في البيئة الخارجية، أو أن يغير النشطاء استراتيجياتهم، من دون حدوث إحلال بين الزمر[٦٥].

الافتراض الرابع : الفجوة الجيلية :

تتعدد الزمر التي تدخل الحركة الاجتماعية خلال جيل واحد، ويكون دخول كل زمرة على شكل موجة معينة ترتبط بالسياق الخارجي والظروف الداخلية للحركة. وعلى الرغم من تعدد الزمر لكن هناك خصائص مشتركة وتداخلا بينها، مما يؤثر بعضها في البعض. وتظهر الفجوة بين جيلين سياسيين، ويرى مكنيل أن الفجوات الجيلية تظهر عندما توجد فترة معينة لا تنضم فيها للحركة زمر جديدة، مما يخلق مسافة كبيرة بين الزمر. ويرى تايلور أن الفجوة تظهر في أثناء فترات عدم الفعالية أو تعليق النشاط، وتنتج عنها اختلافات حادة في الهويات الجماعية بين عنقود معين من النخب الصغيرة التي تشكل سياسيا جيلا معينا، وبين عنقود آخر من النخب الصغيرة التي تشكل جيلا سياسيا جديدا[٦٦].

الخلاصة

أن دخول زمر جديدة إلى الحركة قد يؤدي إلى تغيير توجهاتها وهويتها الجماعية، وبناء عليه تتغير الاستراتيجيات والتكتيكات والثقافة السياسية والبنية المؤسسية. وفي الحقيقة فإن مستوى وعمق التغير في الحركة الاجتماعية يتوقف على سرعة الإحلال بين الزمر التي لا تختلف فقط من حيث أعداد الأعضاء الذين يُجنَّدوا، ولكن أيضا من حيث البنية التنظيمية والثقافة، والتنافس والجدل بين الأعضاء القدامى والمجندين حديثا. فالنشطاء القدامى ربما تكون لديهم القوة المنظمة التي تبقي سيطرتهم، على الرغم من التحديات، والأعضاء الجدد ربما تكون أعدادهم قليلة مما يضعف من تأثيرهم. كما يتوقف الأثر الذي ينتج عن إحلال الزمر على تغيير تنظيم الحركة الاجتماعية على الذاكرة التنظيمية، أو فعالية مخزن المعلومات والاسترجاع بما يسمح للنشطاء اللاحقين بالتعلم من خبرات السابقين[٦٧].

ولذلك يمكن أن نتوقع درجة أكبر من الاستمرارية - على الرغم من تغير الزمر - في المنظمات التي تصوغ برامج تدريب لأعضائها الجدد، وهناك ذاكرة تاريخية تعمل بكفاءة[٦٨].

إن الموجة الأولى للأعضاء المؤسسين للحركة قد تصوغ رؤية فكرية وحركية ومؤسسية تدور حول هويتها الجماعية وتُنقَل للأجيال اللاحقة، مما يؤدي إلى استمرارية أكبر. وفي المقابل ففي بعض الحركات الاجتماعية الأخرى فإن النشطاء القدامى قد يغادرون منظمات الحركة الاجتماعية مما يفتح المجال أمام المشاركين الجدد.

وتعتبر العمليات الجيلية شديدة التأثير في مستويات التعبئة المختلفة داخل الحركة، ففي أثناء الدرجات الدنيا من التعبئة فإن كلا من وجود التزامات قوية من الأعضاء القدامى نحو الحركة، ومعدل تجنيد منخفض، ربما يؤدي إلى استمرارية أكبر ولكنها استمرارية تتسم بجمود تنظيمي وعدم فعالية. أما في أثناء فترات الصعود والتعبئة الواسعة فإن نجاح عملية التجنيد يخلق درجة أعلى من إحلال الزمر، مما يسهم في حدوث تغيير سريع في الحركة، وعلى ذلك يمكن أن تظهر خلافات بين الزمر الصغير كل عدة سنوات. وبناء على ذلك ففي حال انتقال الحركة الاجتماعية من حالة الجمود واللافعالية إلى حالة التعبئة والتجدد، وفي ظل قيام الجيل الأكبر من الأعضاء القدامى بإعطاء المشعل للأعضاء الجدد، فإن الاختلافات والروابط والصراعات بين الأجيال تصبح أكثر أهمية[19].

إن التغير في الزمر ربما يؤدي إلى تعزيز الابتكار والإبداع في الاستراتيجيات والبنى التنظيمية والهوية الجماعية. وفي المقابل ربما تكون للتغير في الزمر آثار محدودة في التغير في الحركة، لأسباب قد يكون من بينها أن الظروف الخارجية تفرض استراتيجية معينة، أو لأن الهوية الجماعية غير مهمة إلى حد ما في تحديد مسار الحركة، أو لأن الهوية الجماعية ضعيفة نسبيا، أو لوجود قدر أقل من الاختلافات بين الزمر، أو لمحدودية الإحلال بين الزمر[20].

ويرتبط فهم الاستمرارية والتغير في الحركات السياسية والاجتماعية بعدد من المتغيرات الأساسية، التي تؤثر في دور الزمر في إحداث التغيير، مثل دور النشطاء القدامى، والاختلافات بين الزمر في هوياتهم الجماعية، والمدة التي تستغرقها عملية الإحلال بين الزمر، وتقاطع ذلك الإحلال مع التغيرات السياسية الخارجية والثقافية والتنظيمية.

هوامش

1 استخرج الباحث هذه المعاني من المعاجم الآتية: لسان العرب، والغني، ومحيط المحيط والمعجم الوجيز والوسيط.

2 عبدالرحمن ابن خلدون، المقدمة، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ص ص ٢٢٢ - ٢٣٢ .

3 Feuer, Lewis S., the Conflict of Generations: the Character and Significance of Student Movement, London, Heinemann, 1969, pp. 27-29

4 Mannheim, Karl, What is a social Generation? In ‹‹The Youth Revolution' The Conflict of Generation in Modern History›› Anthony Esler, (U.S.A.: D.C. Health and Company, 1974) pp. 7-8.

5 Cherrington, Ruth, ‹‹Generational Issues in China: a case study of 1980 generation of yong intellevtuals››, the British journal of Sociology, V 48, N2, June 1997, p. 15.

6 Mannheim, Karl, What is a social Generation? op. cit., pp. 7-8.

7 Feuer, Lewis S., op. cit, p.25.

8 المنجي الزيدي، أهمية مفهوم الجيل في دراسة قضايا الشباب العربي، مجلة إضافات، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، العدد الثالث، يناير ٢٠٠١، ص ١٢٧ .

9 Mannheim, Karl, op. cit. p.9-10.

10 Rintala, Marvin, Generations in Politics, In "The Youth Revolution, The Conflict of Generation in Modern History, Anthony Esler, (U.S.A.: D.C. Health and Company, 1974), p.17.

11 Ibid, p.18.

12 المنجي الزيدي، مرجع سابق، ص ١٣٢ .

13 Jennings, M. Kent, Residues of a Movement: the Aging of the American Protest Generation, American Political Science Review, Vol. 81, No.2, June 1987. p.368.

14 Rintala, Marvin, op. cit., p.18.

15 Ibid, pp. 16-17.

16 Taylor, Beth L., Ibid, p.16-17.

وانظر أيضا:

Braungart, Richard G., and Margaret M. Braungart (1986). ‹‹Life- Course and Generational Politics›› Annual Review of Sociology vol.12, 1986, pp.205-231.

17 Whittier, Nancy, Political Generation, Micro-Cohorts, and the Transformation of social Movement, American Sociological Review, 1997, vol.62. October p.761.

18 Ibid, p.762

وانظر أيضا:

Whittier, Nancy, Feminist Generations: The Persistence of Radical Women's Movement, (Philadelphia, PA: Temple, 1995).

19 Feuer, Lewis S., op. cit., p. 27.

20 Schneider, Beth, Political Generations in the Contemporary Women,S Movement, Sociological Inquiry, vol. 58, 1988, pp. 4-21.

21 Cherrington, Rath, op. cit., p.17.

22 الين س. كوهين وسوزان آو هوايت، آثار التنشئة القانونية على التحول نحو الديموقراطية، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، يونيو ١٩٩٧، ص٢٩.

23 Louis Chauvel, op. cit., p.2 ;see also: Becker H. A., ‹‹Discontinuous Change and Generational Contracts›› in S. Arber, C.Attias-Donfut (Eds), The Myth of Generational Conflict. The Family and State in Ageing Societies, Routledge, London/New York, 2000, pp.114-132.

24 Flanagan, Constance, ‹‹Youth Political Development: an Introduction››, Journal of Social Issues. Fall 1998, op. cit., p.2.

25 Chauvel, Louis, op. cit., p.3.

26 Lipset, S.M., Political Man, (London: The Heimann Group of Publishers, 1963), p.264

27 Taylor. Beth L., op.cit., p.12.

28 لمزيد من التفاصيل انظر:

Spranger, Edward, Psychologie des Jugendalters (Leipzig: Quelle und Meyer, 1925), p.212.

29 صلاح سالم زرنوقة، المشاركة السياسية والعملية الانتخابية، مجلة الديموقراطية، العدد الأول، القاهرة: شتاء ٢٠٠١، ص٢١، وانظر أيضا:

Jennings, M. Kent, ‹‹Another Look at the Life Cycle and political Participation››, American Journal of Political Science, vol. 73 (1979), pp. 755-770.

30 Newman, W. Russell, The paradox of Mass politics, Cambridge: Harvard University Press. 1986.

31 Alwin, Duane F., and Jon A. Krosnick, ‹‹Aging, Cohorts, and the Stability of Sociopolitical Orientations Over the Life Span››, American Journal of Sociology, vol. 97 m.1, 1991, pp.169-195.

32 Jennings, M. Kent and Gregory B. Markus. ‹‹Political Involvement in the Later Years: A Longitudinal Survey››, American Journal of Political Science, vol. 32, n.2, 1988, pp. 302-316.

33 Strate, John M. et al, ‹‹Life Span Civic Development and Voting Participation››, The American Political Science, Review 83 (2) 1989, pp. 443-464.

34 Taylor, Beth L., The Impact of Age on Political Participation in West Virginia, Thesis submitted to the College of Arts and Sciences at West Virginia University In partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Applied Social Research, Morgantown, West Virginia, 2000, p.14.

35 Verba, Sidney and Norman H. Nie, Participation in America: Political Democracy and Social Equality, New York: Harper and Row Publishers, 1972.

36 Lipset, S.M., Political Man, (London: The Heimann Group of Publishers, 1963), p.267.

37 Davies, Catherine Clara, the Future Generation: Young People,s Perceptions of the National Assembly for Wales, Paper Presented for the panel on ‹‹Constitutional Change›› at the political Studies Association Conference, Leicester, 15-17, April 2003, p.3.
http://www.psa.ac.uk/2003/catherinedavies.pdf

38 ماتي دوجان، مقارنات حول ضعف القومية في غرب أوروبا: ديناميكية الأجيال، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، مايو ١٩٩٣، ص٤١.

39 أنطوني جيدنز، بعيدا عن اليسار واليمين، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٨٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٢)، ص ٢٠٨، ٢٠٩ .

40 المرجع السابق، ص٢٣٠ .

41 المرجع السابق، ص ص ٢٠٨ - ٢١١ .

42 انظر لمزيد من التفاصيل:

Dychtwald, Ken, Age Wave (Los Angeles: Tarcher, 1988), p.63.

43 Taylor, Beth L., op .cit., p.16.

44 حول هؤلاء الباحثين وإسهاماتهم:

Mannheim, K., ‹‹The Sociological problem of Generations›› in P. Kecskemeti, ed., Essays on the Sociology of Knowledg (New York; Oxford University press, 1952), pp. 276-322.

Behrendt, R., ‹‹Die offentliche Meinung und das Generations problem››, Kolner Vierteljahrshefte fur Soziologie, 11 (1932), pp. 290-309.

Neumann, Sigmund, ‹‹The Conflict of Generations in Contemporary Europe›› Vital Speeches, 5 (1939), pp. 623-628.

Neumann, Sigmund, permanent Revolution (New York: Harper & Bros., 1942).

Heberle, Rudolf, Social Movement (New York: Appleton- Century- Crofts, 1951), chap.6.

45 Lipset, S.M., Political Man, p.265.

46 M. Kent., Jennings, ‹‹Residues of a Movement: The Aging of the American Protest Generation.‹‹The American Political Science Review››, vol. 81, n.2, 1987, pp. 367-382.

47 Ibid,. pp.367, 368.

48 Ibid, p 367.

49 Matthews, Donald R., James W. Prothro, Negroes and the New Southern Politics, Harcourt, Bruce & World Inc, 1966, p.444.

50 Jennings, M. Kent, Residues of a Movement: the Aging of the American Protest Generation, op. cit., p 367.

51 Ibid, pp. 368, 369.

اعتمد التحليل على مجموعتين أساسيتين من الأبعاد، لفحص وتطبيق اختبارات الاستمرارية الثلاثة، هما: التوجهات الحزبية والحريات المدنية من ناحية وتمثل الآثار المستمرة، والاتجاهات نحو جماعات المصالح والجماعات الأقل قوة مثل السود والنساء والفقراء، وقضايا معينة مثل دور الدولة في مجالات الصحة والتعليم من ناحية أخرى، وهي توضح تضاؤل الآثار الجيلية.

52 Taylor, Beth L., op. cit., p.17,18.

53 Beck, paul Allen and M. Kent Jennings, ‹‹Political Periods and Participation››, The American Political Science Review, vol. 73, n3, 1979, pp. 737-750.

54 Whittier, Nancy, op. cit., p. 760.

55 لمزيد من التفصيل انظر:

Braungart, Richard G. and M. Braungart, ‹‹Life Course and Generational Politics››, Journal of Political and Military Sociology, vol. 12, 1984, pp. 1-8.

56 Whittier, Nancy, op. cit., p. 761.

57 Ibid, p. 762.

58 Ibid, p. 763.

59 إلين س. كوهين وسوزان أو هوايت، آثار التنشئة القانونية في التحول نحو الديموقراطية، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، يونيو ١٩٩٧، ص٢٩.

60 Jennings, M. Kent, Residues of a Movement: the Aging of the American Protest Generation, op. cit.?

61 whittier, Nancy, op. cit., p. 763.

62 Ibid, p.763 - 764.

63 انظر لمزيد من التفصيل:

DeMartini, Joseph R., Change Agents and Generational Relationships, Social Forces, vol. 64, 1985, pp. 1-16.

64 Nancy whittier, op. cit., p. 764.

65 Ibid, p. 764.

66 Ibid, p. 771.

ولمزيد من التفصيل انظر:

Taylor, Verta, Social Movement Continuity: The Women's Movement in Abeyance, American Sociological Review, vol. 54, 1989. pp. 761 - 75.

67 whittier, Nancy, op. cit., p. 775.

68 لمزيد من التفصيل انظر:

Walsh. James p., and Gerardo Rivera Ungson, Organizational Memory, Academy of Management Review, vol. 16, 1991, p. 67.

69 whittier, Nancy, op. cit., p. 775.

70 Ibid, p. 776.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 36 أبريل - يونيو 2008

العولمة والبنى الطبقية متعدية الجنسية

د. محمد عبدالمنعم شلبي (*)

مقدمة

يعمل كل نمط إنتاج محدد على خلق بنيته الطبقية المتوائمة معه، والمحققة لأهدافه ومصالحه في الوجود والاستمرارية والفاعلية. وهي العملية التي تحدث بوتائر متفاوتة في سرعتها، ومتباينة في مدى عمقها، كما وكيفا.

وفي هذا الصدد، نجد أن العولمة «الرأسمالية» قد عمدت - من منطلق الأيديولوجيا الليبرالية الجديدة - إلى خلق شرائح وفئات طبقية رأسمالية وأخرى وسطى «معولمة» متعدية الجنسية، ذات أنشطة ومصالح تقع على أرضية مشتركة، في حين قلصت من دور وفاعلية شرائح وفئات وسطى تقليدية ذات طابع محلي، إلى جانب تفتيتها لكيان الطبقة العاملة «التقليدية»، التي قد تزداد كما في الراهن، في حين تتضاءل كيفا، على المستويات كافة.

البنية الطبقية في كليتها -إذن - هي في حالة تواصل مع عملية العولمة بفواعلها كافة، وبدرجات ومستويات تتفاوت في درجة التأثير والتأثر، فما توافق من شرائحها وفئاتها وجماعاتها الطبقية مع نمط الإنتاج الرأسمالي المعولم في الراهن تتبلور مقومات وجوده ووعيه، وتزداد فرص التحاقه بالبنية الطبقية المعولمة «متعدية الجنسية»، وما تناقض من هذه التكوينات الطبقية مع هذا النمط الإنتاجي المهيمن تعرض للانحدار والتدهور والإضعاف.

هذا ومن خلال متابعة الأدبيات التي رصدت وحللت البنية الطبقية متعدية الجنسية، نجد أن الطبقة الرأسمالية قد حظيت بمعظم الاهتمام والمتابعة، في حين تضاءلت الدراسات والبحوث التي ركزت على الشرائح الطبقية الوسطى، وندر ما تعلق منها بالطبقة العاملة، بمختلف فئاتها وقطاعاتها.

(*) خبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية -القاهرة - مصر.

ونركز في هذه الدراسة على مناقشة التحولات التي طرأت على البنية الطبقية متعدية الجنسية بفعل عملية العولمة، فنرصد في ذلك التحول الذي طرأ على مفهوم الطبقة ذاته، ومروره من طور الدولة القومية إلى طور الممارسات متعدية الجنسية. ثم ننتقل إلى مناقشة فواعل التحول إلى العولمة الطبقية، بالتركيز على الدور الذي تلعبه الشركات متعدية الجنسية في هذا الصدد على المستويين الاقتصادي والسياسي، ونتلو ذلك باستعراض الطبقتين: الرأسمالية والوسطى، بوصفهما الأكثر حضورا في الأدبيات من ناحية، والأكثر تأثيرا في العولمة الرأسمالية من ناحية أخرى.

أولا: تحول مفهوم الطبقة من الدولة القومية إلى الممارسات عبر القومية

لعل التحول الواضح والمميز الذي طرأ على مفهوم الطبقة في ظل عملية العولمة «الرأسمالية» هوما تمثل في انتقال الوزن المرجع النسبي لعوامل تشكيلها من الدولة القومية، أو النطاق المحلي، إلى ممارسات متعدية للجنسية. هذه الممارسات التي تقع على مستويات متعددة: اقتصادية، وسياسية، وأيديولوجية. وهي في كليتها تخضع لمنطق نمط الإنتاج الرأسمالي المعولم.

ويلاحظ كلا من روبنسون W.Robinson وهاريس J.Harris أن الاهتمام قد انصب تحديدا على الطبقة الرأسمالية دون غيرها، حيث الحديث عن طبقة رأسمالية دولية تكمن مصالحها واهتماماتها في الاقتصاد العالمي ككل، وفي نظام الملكية الخاصة الدولية، الذي يسمح بحرية حركة رأس المال بين الدول، حيث النزوع الواضح لدى معظم أقسام الطبقة الرأسمالية «الأكثر قوة» لرؤية مستقبلها في النمو المتزايد للسوق العالمي بأكثر من اتجاه هذا السوق إلى الانكماش والتضاؤل.

وفي هذا الصدد يرصد فان ديربيجل K.van Der pijl عملية التشكيل الطبقي الدولي خلال فترة ما بعد الحرب الثانية في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وتدويل أقسام من الطبقة الرأسمالية ومشاريعها باعتبارها نتاجا لامتداد رأس المال متعدي الجنسية من ناحية، وللتطور الناتج عن الوعي الطبقي البورجوازي الدولي من ناحية أخرى.

وحديثا، تتضمن «نظرية النسق الكوكبي Theory of The Global System» لسكلير L.Sklair تطويرا عميقا لدراسة الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية، تلك الطبقة التي تتكون من نخب متنوعة، وتمارس تأثيرها في مستويات متعددة: اقتصادية، وسياسية، وأيديولوجية / ثقافية[1].

ولعل من أبرز ما يمايز بين سكلير وروبنسون وهاريس من ناحية، وغيرهم من منظري الطبقات متعدية الجنسية، وبالتحديد الطبقة الراسمالية، أن الفريق الأخير لايزال ينظر إلى

«الدولة الوطنية The Nation- state» بوصفها مفهوما مركزيا في عملية التشكيل الطبقي، حيث إنهم يسلمون مبدئيا بأن البورجوازيات «الوطنية» (أو لنقل المحلية) تتلاقى وتتقارب خارجيا مع طبقات وطنية أخرى على مستوى النظام الدولي عبر عملية تدويل رأس المال، «وينظر إلى التكوين القائد عالميا بوصفه تواطئا دوليا لهذه البورجوازيات الوطنية ونتاجا لتحالفاتها الدولية. أما سكلير وفريقه، فله رؤية مغايرة، حيث إنهم يسلمون بأن العولمة تؤسس الظروف المادية لظهور البورجوازية، التي لم يعد تشاركها وتعاونها يتمان على أساس وطني «محلي»، حيث تنصهر في هذه العملية من التشكيل الطبقي متعدي الجنسية الجماعات المهيمنة في طبقة، أو جناح طبقي، داخل نطاق فضاء متعدي للجنسية، ومن ثم فإن التأليف العضوي، الموضوعي والذاتي لهذه الجماعات الطبقية، لم يعد مرتبطا بالدولة القومية[٢]. حيث إننا انتقلنا بالفعل من طور التدويل Internationalization إلى طور تعدي الجنسية Transnationalization.

«وترى هذه الطبقة مهمتها متمثلة في تنظيم وتهيئة الأوضاع المتضمنة لمصالحها ومصالح النظام الكوكبي (التي عادة وليس دائما ما تكون متطابقة) داخل النطاق متعدي الجنسية، وداخل الدولة الوطنية، والسياق المحلي، حيث ينطوي مفهوم الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية على وجود طبقة رأسمالية متعدية الجنسية مركزية تصيغ القرارات الكبرى على اتساع النظام، وهي تتصل بالطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية في كل مجتمع محلي، وإقليم، وبلد من بلدان العالم»[٣].

هذا وفي حين أن الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية أصبحت واعية تماما بحالة «تعدي الجنسية» التي تتيحها لها العولمة، واتباعها مشروعا طبقيا للعولمة الرأسمالية، فإننا نجد البروليتاريا على اتساع العالم، ورغم أنها تمر هي الأخرى بعملية من التشكيل الطبقي متعدي الجنسية، ورغم أنها أيضا تتزايد على مستوى الواقع، كطبقة في ذاتها، فإنها لم تتبلور كطبقة لذاتها، وذلك لأسباب تتعلق بالوجود المستمر للدولة المتحالفة مع الطبقة الرأسمالية، وكلاهما يعمل على كبح تطور فاعلية هذه الطبقة[٤].

وقد يكون من الممكن فهم القوة النسبية للطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية في ضوء الضعف النسبي للعمل متعدي الجنسية. وعلى الرغم من أن بعض التنظيمات العمالية العالمية قد انخرطت في صراعات عمل متعدية الجنسية، وحققت بعض الانتصارات قصيرة المدى، لكنها تواجه صعوبات جوهرية في صراعها ضد رأس المال المنظم، محليا وعالميا، حتى أصبح تأثيرها في هذا المجال ضئيلا إلى حد كبير[٥].

وفي «دراسة حالة» مهمة للغاية ترصد التحولات التي طرأت على ما يطلق عليه «النموذج السويدي» نجد الباحث اندرياس بيلر A.Bieler يقرر أنه لا يمكن تفسير موت النموذج السويدي، المرتكز على منطلقات كينزية، بضغط رأس المال على الدولة كما تراه مقاربات

الاقتصاد السياسي، ولا طبقا للصراع الطبقي الداخلي بين رأس المال والعمل، كما يقرر الماركسيون الكلاسيكيون، أنه باختصار وبشكل مباشر، نتيجة للاستراتيجية السياسية لرأس المال السويدي متعدي الجنسية، المدعوم بتكثيف عولمة الإنتاج، والمترافق مع عولمة النزعة الليبرالية الجديدة، وفي الوقت نفسه: التصدع والانشقاق داخل حركة العمل على المستوى الوطني ومتعدي الجنسية[٦].

ويظل الحد الذي ستصل إليه صراعات العمل مع رأس المال معتمدا على (أ) المدى الذي ستصل إليه دورة رأس المال عبر الحدود الوطنية من ناحية، و(ب) الحد الذي سترتبط من خلاله البناءات والإجراءات التنظيمية للعمال ببلدان أخرى من ناحية أخرى.

خلاصة ذلك أن تأثير العولمة الرأسمالية بممارساتها متعدية الجنسية، التي تجاوزت نطاق الدولة القومية، قد أثرت بشكل جوهري في مفهوم الطبقة، وجودا ووعيا، هذا التأثير الذي يتباين إيجابا وسلبا، وفقا لموقع تلك الطبقة - بشرائحها وفئاتها المختلفة - من عملية العولمة الرأسمالية، هيمنة وخضوعا نسبيين. «حيث ازدياد قوة رأس المال الكوكبي مقابل العمل الكوكبي، وهو ما أفضى، ويفضي، إلى بلورة الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية، في مقابل تهميش وإضعاف الطبقة العاملة، محلية ومتعدية الجنسية، وذلك في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين»[٧].

ثانيا: فواعل التحول إلى العولمة الطبقية «متعدية الجنسية»

رغم تعدد فواعل التحول نحو العولمة الطبقية، بمستوياتها المختلفة، ما بين اقتصادية، وسياسية، وأيديولوجية. لكن بالإمكان تقرير أن الشركات متعدية الجنسية (TNC) تعد الفاعل الجوهري والرئيسي في هذا الصدد «هذه الشركات التي تعد تعبيرا عن / ونتاجا تنظيميا للقوانين الأساسية للتطور الرأسمالي في حقبته الراهنة»[٨].

وعلى الرغم من أن «المستوى الاقتصادي» يعد هو الغالب والأكثر بروزا في أنشطة تلك الشركات، فإن تحركها عالميا في سبيل بناء تحالفات تخدم مصالحها، إنما ينطوي على أبعاد ذات طبيعة سياسية، خاصة حينما تتبلور تلك التحركات والممارسات في هيئة منتديات اقتصادية ضخمة هدفها صياغة الاستراتيجيات الاقتصادية على مستوى كوكبي.

كما تتضح الممارسات ذات الطابع الأيديولوجي في نشاط تلك الشركات المتجلي في تركيزها على القيم ذات الطابع الرأسمالي الاستهلاكي بشكل مكثف، وهو ما يتجسد بوضوح في وسائل الإعلام الكوكبية، التي تحتكرها شركات كبرى محدودة العدد، ولكنها بالغة الانتشار والذيوع عالميا.

● وتشير كل الدلائل إلى أن المشروعات متعدية الجنسية، التي اكتسبت أهمية أكبر في الراهن، تمثل القوة الطليعية للرأسمالية المعاصرة ذات الطبيعة الكوكبية.

إن الاتجاه الموضوعي نحو عولمة الإنتاج، وهو الاتجاه الذي كشفت عنه الرأسمالية منذ بداياتها، قد تأكد الآن بصورة حاسمة في ظل النظام الرأسمالي الراهن، فقواه الإنتاجية لم تعد تكتفي في نموها بالحدود الضيقة للدول، ومن ثم فالمشروعات متعدية الجنسية تعتبر بدورها ظاهرة طبيعية في تطور الرأسمالية، فلا هي بالظاهرة العارضة، ولا هي بالتطور المشوه. لقد كانت ثمرة للدور الذي لعبه رأس المال في تدويل الإنتاج، ثم غدت اليوم هي الأداة الرئيسية لاطراد عولمة هذا الإنتاج [٩].

يتضح ذلك تماما في مدى ما تتمتع به تلك الشركات من قوة اقتصادية، وقدرة على التوسع كوكبيا . فمن حيث قوتها الاقتصادية نجد «أن لأكبر الشركات متعدية الجنسية (مثل: أكسون موبل، ول مارت، جنرال موتورز، شل، تويوتا ... إلخ) أصولا ثابتة ومبيعات سنوية تتجاوز إجمالي الناتج القومي لمعظم دول العالم. كما أن قدرتها على التوسع على مستوى كوكبي قد تنامت بشكل درامي، حيث نجد أن عديدا من تلك الشركات (خصوصا أي بي إم، ميكروسوفت، ميتسوبيشي، سامسونج، نستله... إلخ) تتكسب أكثر من نصف إيراداتها المالية من خارج بلدانها في المنشأ [١٠].

وعلى مستوى آخر، نجد أن كلا من الشركات متعدية الجنسية (TNC) والبنوك متعدية الجنسية (TNB) قد عملت على تسارع عمليات التشارك والاندماج المغامر عبر الحدود.

وقد بدأ هذا الاتجاه خلال عقد الثمانينيات من القرن العشرين، حينما استثمرت شركتا كريزلر وجنرال موتورز في ميتسوبيشي، وهوندا، وإيسوزو في اليابان. وفي الراهن أصبحت عمليات التشارك والاندماج معيارا كرسته الشركات متعدية الجنسية، حتى أصبح حجم الاندماجات التي تحدث سنويا مقدرا بحوالي (تريليوني دولار).

هذا والظاهرة الواضحة تماما في هذا الصدد، أنه بمجرد اندماج واحدة فقط من الشركات متعدية الجنسية في مجال من المجالات مع شركة أخرى، إلا ونجد أن باقي الشركات في هذا المجال تتبعها في انتهاج السياسة نفسها، وهو ما يحدث من أجل مزيد من المنافسة، وزيادة الأرباح، وكسب المزيد من الحلفاء الاستراتيجيين [١١].

ولاشك في أن عاملي القوة الاقتصادية الهائلة، والقدرة على التوسع كوكبيا يعدان الأبرز والأكثر أهمية من بين الفواعل التي تنطوي عليها الشركات متعدية الجنسية حين تسلك طريقها نحو خلق كيانات اقتصادية - اجتماعية في البلدان المحلية، تتبلور في شكل تكوينات طبقية ذات قوة مستمدة من قوة تلك الشركات ذاتها، وهي القوة التي تتجاوز - كما ونوعا - ما قد تتمتع به تلك البلدان من قوة نسبية، على الأقل على المستوى المادي الملموس.

● ويترافق مع الدور الذي تلعبه الشركات متعدية الجنسية على مستوى الممارسات ذات الطابع الاقتصادي، دور آخر يقع على «المستوى السياسي»، لكن الممارسات السياسية متعدية

الجنسية لاتتجز داخل نطاق المنظمات السياسية التقليدية، حيث لا تمارس الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية، ولا أي طبقة أخرى - «مبدئيا» - السياسة عبر أحزاب سياسية متعدية الجنسية، فهذه الأحزاب ليس لها وجود، حتى الآن على الأقل.

ورغم ذلك فإن هناك العديد من المنظمات السياسية متعدية الجنسية، التي تنشط محليا عبر أقسام من الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية، كأندية الروتاري وفروعها، وكذا شبكة الغرف التجارية الامريكية، والأوروبية، واليابانية الممتدة عبر الكوكب[12].

هذه المنظمات تعمل كأحزمة لنقل رسائل محددة وقاطعة وخطوط للاتصال بين الرأسمالية الكوكبية ونطاق الأعمال المحلي، وتنطوي على قيم بعينها، كالتنافسية، والنمو، والمادية، وحرية الاستثمار، والكفاءة... إلخ [13].

وعلى مستوى آخر أكثر رقيا يوجد «المنتدى الاقتصادي العالمي» الذي يعقد اجتماعاته في «دافوس» بسويسرا، والمؤتمرات الكوكبية السنوية التي تنظمها مجلة «فورشن Fortune»، التي تضم قسمين من أقسام الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية، هما «قسم المؤسسات Corporation fraction» المكون من مديرين تنفيذيين للمؤسسات متعدية الجنسية والوكلاء المحليين، إلى جانب «قسم الدولة State Fraction»، الذي يضم بيروقراطيي وسياسيي الدولة المعولمين.

وهناك العديد من التنظيمات الشبيهة، وإن كانت أقل شهرة، لشبكات العولمة الرأسمالية، حيث توجد جماعة بيلدر بيرج Bilder berg، ومائدة كوكس cox المستديرة لقادة الأعمال العليا.

هذه التنظيمات تلقى المساندة من جانب عدة كيانات رسمية قوية، كوزارات الاقتصاد والتجارة الخارجية للدول الرئيسية، والوكالات المتخصصة للبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية، والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية (USAID)، وبنوك التنمية، والمنظمات غير الحكومية (المهيأة أو حتى غير المهيأة) للعمل في مشروعات تعمل على تطوير أجندة العولمة الرأسمالية [14].

وفي محاضرة ألقاها «رونالد دور Ronald Dore» ضمن سلسلة محاضرات نظمتها منظمة العمل الدولية (ILO) بشأن السياسة الاجتماعية، يقرر: إن أعدادا متزايدة من النخب الأمريكية والأوروبية والآسيوية، تنتمي إلى ما أطلق عليه مسمى: إنسان دافوس Davos Man، ويسميهم آخرون: الكوزموقراط cosmocrats، إنهم كوزموقراطيون ذوقا، وأنجلو - أمريكيون مظهرا، إنهم من يقيمون زواج المصالح، ويشغلون المقاعد المتميزة في تفردها بالطائرات، ويتيحون الدرجات الوظيفية في معظم الشركات الكبري العالمية. إنهم يشكلون إجمالا طبقة قائدة كوكبيا.

ويضيف: إنهم يقرأون جميعا الجرائد والمجلات نفسها التي تشكل نمط الوعي نفسه: الفاينانشال تايمز، ول ستريت جورنال، الأيكونوميست، بيزنس ويك [15].

«ومنذ سنوات وصفت جريدة اللوموند دبلوماتيك الفرنسية والقريبة من الحركة المضادة للعولمة النيوليبرالية، وصفت المنتدي الاقتصادي العالمي «دافوس» بأنه ملتقى سادة العالم الذين أصبحوا بلاشك مركز الليبرالية الفائقة Hyper liberalism والعولمة الرأسمالية»[16].

وإذا كان مفهوم «السلطة Authority» قد ارتبط بالدولة ومؤسساتها الرسمية، في مقابل ارتباط مفهوم «القوة Power» بنطاقات أخرى عديدة غير رسمية، فإن لنا أن نقرر أن كلا المفهومين هما من نتاج مرحلة الدولة القومية، التي جرى تجاوزها في مرحلة العولمة الراهنة، التي أفرزت أنشطتها مفهوما آخر يصف بوضوح مدى التحول الذي يشهده واقعنا من هيمنة ذات طبيعة مختلفة، «حيث الأهمية البادية التي تعزى إلى «فاعلين» خارج إطار الدولة، ويكتسب مفهوم «السلطة الخاصة The Private Authority» أهمية متزايدة في الأدبيات الحديثة للعلاقات الدولية. هذه الأدبيات التي تستكشف العلاقة بين السلطة السياسية والقوة الاقتصادية، من خلال الاهتمام بتمفصلهما مع أنماط جديدة وفاعلين جدد يشكلون ويصيغون الاقتصاد السياسي للعالم الراهن. وهو المجال الذي يشمل دراسة فاعلين من الشركات الكوكبية، والمنظمات غير الحكومية، وحائزي المعرفة وناشريها عبر الشبكات الإعلامية ومخازن التفكير، إلى جانب الجريمة المنظمة عبر القومية، والشركات العسكرية (الأمنية) الخاصة»[17].

ومن هذا المنطلق يُركِّز على دور أندية النخبة في تشكيل السياسات العالمية، تلك التي تقدم أرضية غير رسمية للتشبيك والتفاوض السياسي والاقتصادي، الهادف إلى صياغة الاستراتيجيات المستقبلية للعولمة الرأسمالية «متعدية الجنسية»[18].

هذا وإذا كنا نفصل - بالتحليل - بين مستوى اقتصادي وآخر سياسي، فإن الواقع يدلنا على ضرورة النظر إلى كلا المستويين في تضافرهما، حيث إنهما يساهمان معا في تشكيل كتلة حاكمة كوكبيا، تتكون من قوى سياسية واقتصادية تقودها الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية (التي تصيغ سياساتها وفقا للبناء الكوكبي الجديد للتراكم والإنتاج الرأسمالي، الذي يقود السلوك الاقتصادي والسياسي لهذه الكتلة الحاكمة، ومن ثم يشار إليها ككتلة معولمة)[19].

ثالثا: الطبقات متعدية الجنسية

تفضي الممارسات الاقتصادية - السياسية متعدية الجنسية، والمرتبطة بنمط الإنتاج الرأسمالي المعولم في الراهن إلى إعادة تشكيل البنية الطبقية كوكبيا، وتكون المحصلة حالة من الاستقطاب، حيث نجد طبقة - أو بالأدق شرائح طبقية - رأسمالية متعدية الجنسية ملحقة بها شرائح من الطبقة الوسطى المعولمة التي تخدم مصالحها، إداريا وفنيا، وهما يمثلان فريقا يعمل في تناغم معا، أو لنقل قطب واحد. أما الفريق، أو القطب الآخر فيتمثل في الطبقة العاملة على اتساع

العالم، إلى جانب شرائح واسعة من الطبقة الوسطى المحلية ذات الطابع التقليدي، التي لا تؤهلها مهاراتها وخبراتها للالتحاق بسوق العمل الكوكبي.

وقبل أن نشرع في تناول طبيعة هذه البنية الطبقية متعدية الجنسية، بشكل أكثر تفصيلا، أجد من الأوفق تحديد ما نقصده بالطبقة بشكل عام. وفي هذا الصدد يطرح «روبنسون وهاريس» تحديدا لها أجده ملائما للغاية وينطوي على كثير من العمق والديناميية، حيث يقرران: «تعني الطبقة مجموعة من الناس الذين يتشاركون في علاقة عامة بعملية الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي، متشكلين علائقيا، على أساس صراعات القوى الاجتماعية. وهو المفهوم الذي بالإمكان تطبيقه على حالة التضاد الاستقطابي، كالذي بين البورجوازية والبروليتاريا، وأيضا على المصالح الجزئية داخل نطاق طبقة واحدة بعينها (كالرأسمال الصناعي والتجاري)»[20].

● ولعل من أبرز الصعوبات التي تواجهنا عند تناول البنية الطبقية متعدية الجنسية، بما تنطوي عليه من تباينات، ما تمثل في أمرين، أولهما الجدة النسبية لموضوع الدراسة، ومن ثم قلة البحوث والدراسات التي بالإمكان الرجوع إليها، خاصة تلك المتبنية لمفهوم واع بشأن الوضعية الراهنة للعولمة، باعتبارها تقوم في جوهرها على ممارسات متعدية الجنسية متجاوزة لنطاق الدولة القومية بماتنطوي عليه من تفاعلات يغلب عليها التدويل، من دون أن تتعداه إلى ما هو أشمل في الراهن، أعني العولمة.

والأمر الآخر، يتمثل في أن الدراسات المتاحة - عالميا - في هذا الصدد قد ركزت جلها على الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية، في حين أهملت العمالية. كما أن تناولها للشرائح الطبقية الوسطى متعدية الجنسية كان - في الغالب - بإلحاقها بالأخرى الرأسمالية. ومن ثم فإن المحصلة كانت التركيز على الشرائح الطبقية الغالبة والمهيمنة (راسمالية ووسطى متعدية الجنسية) في حين كان الإهمال من نصيب الطبقات والشرائح المغلوبة والمقهورة على مستوى عالمي (العمالية والوسطى التقليدية).

ومن ثم، وبالترتيب عليه، كان الحل المتاح هو استعراض ومناقشة الشرائح الطبقية الرأسمالية والوسطى المعولمة المتاحة في الأدبيات، مع الوضع في الاعتبار علاقة جدلها بالشرائح الطبقية الأخرى المتناقضة معها، وجودا ووعيا.

(أ) الشرائح الطبقية الرأسمالية متعدية الجنسية

قد يكون من الأوفق علميا الحديث بشأن شرائح طبقية رأسمالية متعدية للجنسية، بدلا من أن نطلق على هذه الشرائح مسمى الطبقة. فهي عبارة عن شرائح ضمن نطاق طبقة راسمالية أشمل، فليست كل الطبقة الرأسمالية متعدية للجنسية بالضرورة، وإنما شرائح منها، قد تكون العليا تحديدا. هذا رغم علمنا بأن رأس المال هو بطبيعته متعد للحدود.

سواء أكان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، حتى أن رأس المال المحلي الذي قد لا يستهدف ممارسة نشاط يتعدى حدود الدولة الوطنية، إنما يدخل في علاقات تتفاوت كمًا ونوعا مع رأس المال متعدي الحدود.

ومن ثم فإذا كانت النظرة الشاملة العميقة تجعل من رأس المال جميعه متعديا للجنسية، بشكل أو بآخر، فإن التحليل الطبقي العلمي إنما يجد أن من الموضوعي تحديد الشرائح الطبقية المعنية بالدراسة في تلك التي تمارس نشاطا متعديا للجنسية بشكل مباشر.

نذكر ذلك على اعتبار أن الدراسات التي تناولت هذا الموضوع قد استخدمت مفهوم الطبقة بشكل عام لتوصف به هذه الشرائح الطبقية الرأسمالية متعدية الجنسية من دون تدقيق يذكر في هذا الصدد.

● وبداية يقرر روبنسون وهاريس أن الطبقات الرأسمالية قد تطورت تاريخيا داخل الشرنقة الحمائية للدولة الوطنية، وطورت مصالحها في تضاد مع الرساميل الوطنية. وقد عبرت هذه الأوضاع عن تحالف الطبقات والجماعات التي كانت متشاركة ضمن كتل تاريخية داخل الدولة الوطنية.

أما الآن فقد حلت العولمة محل الدولة الوطنية، لنشهد عملية للتشكيل الطبقي متعدي الجنسية. وذلك في الوقت الذي تحول وتحور فيه دور الدولة الوطنية كوسيط يتخلل العلاقة بين الطبقات الأدنى بالرأسمال، حيث تعولم الجماعات الاجتماعية المهيمنة والخاضعة على حد سواء، عبر بناءات ومؤسسات متعددة ومختلفة[٢١].

«وتعكس سياسات الليبرالية الجديدة التغيرات التي طرأت على تنظيم هذه الطبقة الرأسمالية لنفسها إزاء الوسائل الجديدة للإنتاج. وإن المطالبة بأسواق حرة، ونظم تمويل مفتوحة قد تطورت نظرا إلى طبيعة رأس المال القادرة على الغزو، وهو ما انطوى على نظام متعد للجنسية»[٢٢].

● وتعد الشرائح الطبقية الرأسمالية «متعدية للجنسية» لعدة أسباب تتمثل في ما يلي:

١- اتجاه أعضائها إلى التشارك في المصالح الاقتصادية الكوكبية، وكذا المحلية.

٢- محاولتهم فرض السيطرة الاقتصادية على نطاقات العمل بمستوياتها المختلفة.

٣- والسيطرة على السياسات الداخلية والخارجية.

٤- والهيمنة الأيديولوجية / الثقافية على الحياة اليومية.

٥- وتمتعهم برؤى كوكبية بأكثر منها محلية في ما يتعلق بعدد من القضايا.

٦- واتجاههم إلى أن يكونوا أناسا من بلدان متعددة، وكثير منهم يعتبر نفسه مواطنا عالميا.

٧- فضلا عن كونهم يتجهون إلى التشارك في أساليب حياة متشابهة، خصوصا في أنماط الاستهلاك السلعي والخدمي الفاخر[٢٣].

● وتتكون هذه الشرائح الرأسمالية متعدية الجنسية من عدة أقسام، وقد صنفهم أبرز المنظرين في هذا الصدد وهم سكلير، وروبنسون، وهاريس، على نحو مشابه إلى حد كبير.

ونتعرف في ما يلي على أهم وأبرز تلك التصنيفات:

(١) يرى سكلير أن «الطبقة» الرأسمالية متعدية الجنسية تتضمن أربعة أقسام هي:

(أ) المديرون التنفيذيون للشركات متعدية الجنسية ومؤسساتها المحلية (قسم الشركات).

(ب) بيروقراطيو وسياسيو الدولة المعولمون (قسم الدولة).

(ج) المهنيون المعولمون (القسم التقني).

(د) التجار والإعلاميون (القسم الاستهلاكي) (٢٤).

«هذه التقسيمات الأربعة هي - في منظور سكلير - فئات تحليلية يمكن تمييزها، وهي ذات وظائف مختلفة للنظام الرأسمالي العالمي، ينتقل فيها الأشخاص - على الأغلب - من فئة إلى أخرى، وتوصف أحيانا بأنها «الباب الدوار» بين الحكومة والتجارة» (٢٥).

(٢) أما روبنسون وهاريس فيريان أن هذه الشرائح الطبقية، ونتيجة لأنها تضم أصحاب مصالح اقتصادية وسياسية في الوقت ذاته، فإنه يصح أن نطلق عليها مسمى: الكتلة الطبقية. وهما ينظران إلى هذه الكتلة الطبقية باعتبارها قائدة كوكبيا، وذلك من خلال الشركات متعدية الجنسية، ومؤسسات التمويل العالمية. وهي تضم إجمالا:

(أ) القوى الرئيسة في الأحزاب السياسية المهيمنة.

(ب) النخب التي تدير وكالات التخطيط الاقتصادي متعدي الجنسية.

(ج) المهيمنين على وسائل الاتصال والإعلام الكبرى.

(د) النخب التكنوقراطية.

(هـ) مديري شؤون الدولة.

وهي الفئات التي توجد في الشمال والجنوب على حد سواء (٢٦).

● ولعل من أبرز ما يُلاحظ علميا على ما قدم من تصنيف لمكونات تلك الشرائح الطبقية الرأسمالية متعدية الجنسية، ينصب على عدم وضع معايير محددة بعينها لتصنيف تلك الفئات ضمن مكونات الشرائح الطبقية الرأسمالية دون غيرها، كالشرائح العليا من الطبقة الوسطى على سبيل المثال. ومن ثم حفل كل من التصنيفين المطروحين بتعميم يبدو مخلا في بعض جوانبه، ولايكفي هنا أن نقرر - كما في رؤية سكلير - أن الأشخاص ينتقلون من فئة إلى أخرى بطريقة الباب الدوار بين الحكومة والتجارة. ومثالنا على ذلك ما طرحه سكلير لفئة كالمهنيين المعولمين (القسم التقني)، فهل كل المهنيين (المهندسين - الأطباء - المحامين... إلخ) الذين يمارسون نشاطا يتعدى حدود وطنهم الأصلي، يصنفون ضمن الشرائح الرأسمالية، أم أن بالإمكان تسكين بعضهم - وبشروط محددة - ضمن الشرائح العليا من الطبقة الوسطى

المعولمة؟ وهو ما قد يُحدَّد وفقا لحجم أنشطتهم الخارجية هذه، ومدى ما يقومون بمراكمته رأسماليا، وقدر استغلالهم لفائض قيمة عمل من يعملون معهم في درجات ووظائف أدنى... إلخ، فليس كل من يمتلك خبرات ومهارات مهنية متخصصة رفيعة المستوى ويعمل بنفسه ولا يستخدم أحدا رأسماليا، وإنما هو منتم بشكل أو بآخر إلى إحدى شرائح الطبقة الوسطى.

● الأمر نفسه نجده في ما يتعلق بفئة التجار والإعلاميين (القسم الاستهلاكي) ونتساءل مبدئيا، إلى أي مدى يكون ملائما وضع التجار من ناحية والإعلاميين من ناحية أخرى ضمن فئة واحدة؟ وإلى أي حد يكون ملائما تقرير أن الإعلاميين - هكذا بإطلاق - يمثلون شرائح رأسمالية متعدية للجنسية؟ إنهم بطبيعة أعمالهم، كمهنيين متخصصين، قد يتجاوزون حدود أوطانهم، لكنهم ليسوا بالضرورة رأسماليين. كما أنهم قد يقومون بأنشطة ذات طابع إعلامي - إعلاني استهلاكي، إلا أنهم ليسوا بالضرورة أيضا رأسماليين كلية، وذلك مع الوضع في الاعتبار أن جانب الاستهلاك هو جوهر الأيديولوجية الرأسمالية التي تمثل أحد الأضلاع الثلاثة، مع الضلعين الاقتصادي والسياسي، التي تقوم عليها الممارسات الرأسمالية متعدية الجنسية ومن ثم، فقد يكون من الأفضل حصرهم في الشريحة المهيمنة على وسائل الاتصال والإعلام الكبرى، كما في تصنيف روبنسون وهاريس.

ومن ناحية أخرى، نجد أنه ليس كل من يمارس نشاطا تجاريا خارج حدود وطنه رأسماليا متعديا للجنسية، فهناك من يمارس نشاطه على نطاقات محدودة لا تجعله أو - الأكثر دقة - لا تمكنه من أن يراكم رأسماليا بالقدر الذي يلحقه بجدارة، بشرائح الرأسمالية متعدية الجنسية ذات الطبيعة الكوكبية. ومن ثم فإن حديثا عن تجار معولمين لابد من أن يخضع لمعايير وضوابط يتحدد من خلالها كم ونوع مشاركتهم على نطاق عالمي، ودرجة انتمائهم للشرائح الرأسمالية متعدية الجنسية.

بالإضافة إلى ذلك، وفي الاتجاه ذاته، إلى أي مدى يكون صحيحا أن نصنف «القوى الرئيسة في الأحزاب السياسية المهيمنة» في تصنيف روبنسون وهاريس - على أنها إحدى الفئات المكونة للكتلة الطبقية الرأسمالية متعدية الجنسية؟ إن هذا يصير صحيحا في حالة واحدة، هي أن تكون الأيديولوجيا المهيمنة على جميع القوى الرئيسة في هذه الأحزاب هي الأيديولوجيا الرأسمالية متعدية الجنسية، وهو وإن كان يصح على بعض الأحزاب حول العالم، في الشمال والجنوب، لكنه لا يصح على جميع الأحزاب وقواها الرئيسة. مثالنا على ذلك قوى عديدة تهيمن على أحزاب سياسية لاتتبنى الأيديولوجيا الرأسمالية، بل ترفضها وتناهضها، محاولة طرح البدائل، وهو ما نجده بارزا في الأحزاب الحاكمة في عدة دول بأمريكا اللاتينية في الوقت الراهن. وعليه فإن التعميم في هذا المقام قد يكون مضللا بشدة.

وإجمالا، فإن هذه التصنيفات لاتزال في بداياتها، وهي تحتاج إلى مزيد من الدرس لبلورتها وفقا لمعايير علمية، وتحديدات مفاهيمية جامعة مانعة، بحيث تصبح أكثر فاعلية في شأن تناولنا لهذه البنية الطبقية التي لاتزال في طور التشكيل.

(ب) الشرائح الطبقية الوسطى متعدية الجنسية

تشغل الشرائح الطبقية الوسطى المعولمة جزءا مهما للغاية من البنية الطبقية متعدية الجنسية، وهي الأهمية التي تنبع من نوعية الدور الذي تلعبه تلك الشرائح الطبقية ازاء رأس المال الكوكبي. فإذا كانت للشرائح الطبقية الرأسمالية ملكية وحيازة فاعلة في رأس المال الكوكبي ذي الطابع المؤسسي، فإن الشرائح الطبقية الوسطى تقوم بعمليات التسهيل والتيسير الفاعل والنشط لتمدد وتوسع رأس المال والسوق الكوكبي [٢٧] فنيا وإداريا.

ومن ثم، وبالترتيب على تلك العلاقة الوثيقة بين الشرائح الطبقية الرأسمالية والوسطى متعدية الجنسية، فإن عديدا من الباحثين والمنظرين في هذا الصدد، لايكادون يميزون بين كلا النوعين من الشرائح الطبقية: الرأسمالية والوسطى، فيتناولون كلا منهما في تحليلاتهم معا من دون تمييز واضح، وذلك على اعتبار أنهما يمثلان كتلة طبقية ذات مصالح وانتماءات مشتركة تولدت كنتاج لعملية العولمة الراسمالية.

وفي هذا يذكر البعض: أنه مع بزوغ الشركات متعدية الجنسية برزت نظرية تقول بأن الفضاء الاجتماعي يشهد مولد نخبة من نوع جديد تكاد تكون منزوعة القومية. هذه النخبة العالمية تتكون من رجال أعمال، ومديرين تنفيذيين في الشركات متعدية الجنسية، ومعهم أعداد كبيرة من الصحافيين، والديبلوماسيين، وأصحاب المكاتب الاستشارية، والفنيين البارزين في مجالات تكنولوجيا الإنتاج والاتصال... إلخ.

ويدور نشاط هذه النخبة حول قضايا ومشكلات ذات طبيعة عالمية أو متعدية الجنسية. وهي غالبا لاتبقى لفترة طويلة في بلادها الأم، فهي كثيرة السفر والترحال، وحياتها اليومية في كل مكان معلقة بالأنشطة العالمية، إن هذه الوضعية الجديدة أفضت إلى حالة يتقوض خلالها المجتمع الجماهيري لمصلحة بروز مجتمع مكون من فئات أو جماعات متقاربة في المصالح، والمهارات، والثقافة. وفي حين أنها متواصلة عالميا مع بعضها البعض، فإنها قد لاتكون متكاملة قوميا [٢٨].

- وقد طرح زيانج بياو Xiang Biao عدة خصائص تميز هذه الشرائح الطبقية الوسطى متعدية الجنسية، وتتمثل في ما يلي:

(١) إن مصلحتهم الجمعية تكمن في خدمة رأس المال الكوكبي بأكثر من الاقتصاد المحدد بالحدود المحلية. وهم في ذلك يتجهون إلى الدفاع عن الاقتصاد الرأسمالي ذي الأيديولوجية الليبرالية الجديدة.

(٢) إنهم ليسوا في موقع «وسيط» بين رأس المال والعمل فقط، ولكنهم يشغلون الموقع نفسه أيضا بين ما هو كوكبي وما هو محلي. حيث تيسر الشرائح الطبقية الوسطى عملية اختراق رأس المال الكوكبي للمجتمع المحلي، وكذا يقومون بتحريك المصادر المحلية لمصلحة رأس المال الكوكبي، فضلا عن الإشراف على آليات العمل المحلي لتحقيق الهدف نفسه.

(٣) وتشارك هذه الشرائح في عملية العولمة بشكل رئيس من خلال عولمة قوة عملهم. فهم يبيعون قوة عملهم إلى من يدفع أكثر بغض النظر عن جنسيته، وهي العملية التي يعيدون من خلالها تصنيف مواقعهم والتكيف مع الأوضاع الجديدة.

(٤) وفي ما لا يشبه علاقة الطبقة الوسطى المحلية بالأخرى الرأسمالية، فإن الشرائح الوسطى متعدية الجنسية بإمكانها أن تصبح مالكة لرأس المال بشكل سريع، أي أن حراكها الصاعد ممكن دائما وبقدر أكبر من اليسر والسلاسة [٢٩].

• إنهم إجمالا يمثلون شرائح طبقية متعدية الجنسية تتسم بخصائص مشتركة إلى حد كبير، سواء في أدائها لأعمالها أو في استخدامها لمفاهيم ومفردات تتسم بخصوصيتها وتمايزها عن غيرها من فئات وجماعات اجتماعية أخرى داخل مجتمعاتها المحلية. وفي رؤية ريتش : E.Rich إنهم النخبة الاجتماعية الجديدة التي تنفق بذكاء لتأهيل ذاتها من أجل أن تكون قادرة على بيع وتسويق مهاراتها، ومعارفها، واستبصاراتها في السوق الكوكبي. وهم يمثلون «طبقة فائقة جديدة A New over class» هذه الطبقة - أو على وجه الدقة الشريحة الطبقية - ليست محددة بحدود البنية الطبقية المحلية لمجتمعاتها بالمعنى التقليدي السائد في التحليلات النظرية الكلاسيكية للطبقة الاجتماعية [٣٠].

وهو ما قد يرجع - كما أوضحنا في دراسة سابقه لنا - إلى التحول الذي أصاب البنية الاقتصادية والمعرفية ونزوعهما نحو الرمزية. حيث أصبحت تكنولوجيا المعلومات القطاع الرائد الذي يقود الاقتصاد الرأسمالي، إلى الحد الذي ينقلنا من عصر الصناعة، بمفهومها المادي الملموس، إلى عصر ما بعد الصناعة. وهوما انعكس على بنية وتكوين بعض الجماعات، والفئات، والشرائح الطبقية الأكثر احتكاكا وتأثرا بهذا التحول، حيث أصبح بالإمكان الحديث في الراهن عن عمليات مستحدثة من التشكيل الطبقي الذي يعتمد على الوجود الرمزي المحاكي (Virtual class) لتلك الشرائح والفئات الطبقية بأكثر من مجرد الاجتهاد في تحليل انماط وجودها، فضلا عن وعيها، بالاستناد إلى عمليات إعادة الإنتاج المادي للطبقة في التحليلات التقليدية.

إننا نجد ذلك متجليا عند النظر في حال وجودها المادي وإعادة إنتاجها لذاتها طبقيا، والذي لم يعد يعتمد - في أحيان عديدة - على مجرد الحصول على نصيب من إجمالي الناتج المحلي لمجتمعاتها بقدر ما يعتمد في الحصول عليه من إجمالي ناتج عالمي، وبشكل يكاد يكون

مباشرا في الكثير من الأحيان، وهو ما يتم عبر وسائل بالغة التقدم تكنولوجيًا، وقد لايخضع لأي من القواعد الحاكمة لنظم العمل على المستوى المحلي.

وهو أمر تشترك فيه هذه الشرائح الطبقية المعولمة مع غيرها ذات الامتداد العالمي [٣١].

كذلك بينا في دراسة أخرى، أن من أبرز خصائص تلك الشرائح الطبقية البازغة ما يرتبط بعدم وجود هيكل ثابت ينتظمها بشكل محدد، سواء على مستوى وجودها أو وعيها، أو بتعبير آخر، مستوى عملها وعمليات إعادة إنتاجها، وفاعليتها ومشاركتها وانتماءاتها. فمن الملاحظ على نظام أعمالها المختلفة - في غالب الأحيان - أنها تؤدي وظائف دون هياكل واضحة محددة، فقد تتباين الهياكل وقد تختفي في أشكالها النمطية، في الوقت الذي يتبدل فيه العاملون الذين أصبحوا يعملون لبعض الوقت بدلا من كل الوقت كما كان يحدث، وكذا تبدل أنماط التواصلات بين الداخل والخارج، وتنوع الأنشطة في مدى زمني قصير نسبيا... إلخ.

ومع ذلك تظل الأدوار قائمة ومستمرة في ظل هياكل متغيرة. وهو ما قد يتضح بالمقارنة بين ظروف عمل «مبرمج كمبيوتر» ينتقل بحاسبه المحمول (Lap Top) عبر الزمان المتباين (فروق التوقيتات العالمية) والمكان (النطاق المحلي والفضاء الكوكبي)، بقدر كبير من الحرية الذي قد لايلزمه بالوجود الفيزيقي في مكان بعينه (سواء داخل نطاق مؤسسة يعمل بها، أو منزل يقطنه، أو وسيلة مواصلات ينتقل بها... إلخ)، مقارنة بظروف موظف بيروقراطي يعمل بالجهاز الحكومي، يؤدي عملا روتينيا، ويخضع للهيراركي الوظيفي، وعلاقات العمل، والارتباط بكل شروط الوجود النظامي في الزمان والمكان المحددين بقدر من الصرامة.

ينتمي الاول إلى شريحة وسطى معولمة «متعدية الجنسية»، في حين ينتمي الآخر إلى شريحة وسطى تقليدية «محلية»: من الطبقة الوسطى [٣٢].

ويقدر أكبرمن الإجرائية يذكر زيانج بياو X.Biao في دراسته عن المبرمجين الهنود في مجال تكنولوجيا المعلومات، المنتمين بشكل أساسي للشرائح الوسطي متعدية الجنسية، والذين أُطلق عليهم: أناس الكمبيوتر Computer People، يذكر أنهم أغنياء، منافسون، والأكثر أهمية، قادرون على الانتقال عبر البحار في أي وقت يشاءون. وهم يكسبون بما يعادل مرتين إلى خمس مرات مقارنة بالمهندسين الذين لايعملون في مجال تكنولوجيا المعلومات · كما تتجاوز وضعيتهم الاجتماعية نطاق بلدانهم إلى العالم، فهي وضعية اجتماعية متعدية للجنسية، وهو ما جاء نتيجة طبيعية لعلاقتهم الوثيقة برأس المال الكوكبي [٣٣].

- ومن ناحية أخرى يلفت سن لينج وو Hsin Ling wu النظر إلى الارتباط بين النخب متعدية الجنسية وما أطلق عليه المدن الكوكبية، وذلك بدراسته التي ركز خلالها على مدينة شنغهاي الصينية، باعتبارها رمزا قويا على الانفتاح العالمي، والمتأثرة بشدة بتطوير السياسات ذات الطبيعة الليبرالية، حيث يرصد كيف تساعد هذه النخب المهنية على تحويل صورة

شنغهاي التقليدية لتتلاءم مع سماتهم وخصائصهم، المتمثلة في خلفياتهم التعليمية العليا، ومعارفهم ومهاراتهم المهنية المتخصصة، ودخولهم المادية المرتفعة، ومن ثم ارتباط مظاهر النزعة الاستهلاكية الجديدة في شنغهاي باحتياجاتهم وتطلعاتهم [٢٤].

● ولا تقتصر هذه النخبة - بالطبع - على مصممي البرامج وأنظمة المعلومات، بل تضم أيضا مهنا أخرى متنوعة تضم: الباحثين العلميين ومساعديهم، والفنيين الذين على صلة بصناعة وتطوير أجهزة الكمبيوتر، كما يتزايد دور المهندسين المدنيين، والعلماء، والباحثين في مجال الهندسة الوراثية، وهندسة الفضاء والاتصالات، وخبراء التمويل والتسويق، والمستشارين في مجال الاستثمار، ومنتجي البرامج التعليمية، وصانعي الأفلام، والناشرين والمشتغلين بالإعلان ووسائل الإعلام، وهي وظائف من الممكن توصيف العاملين فيها على أنهم من «عمال المعرفة» Knowledge workers [٢٥].

● ويظل مهما للغاية التأكيد أنه على الرغم من أننا ربطنا - منذ البداية - بين هذه الجماعات والشرائح الطبقية البازغة وعملية العولمة، فإننا لابد أن ندرك أن جميع الفئات والجماعات والشرائح الطبقية هي في حالة تواصل، بدرجة أو بأخرى مع عملية العولمة، سلبا وإيجابا، حتى أكثرها تقليدية وتخلفا. غير أن ما نقصده - في هذا الصدد تحديدا - هو الجماعات والشرائح الطبقية الوسطى، التي تعد في «الطليعة المستفيدة» - نسبيا - من بين كل هذه الفئات والشرائح والجماعات الطبقية، بحكم نوعية أعمالها، وقيمها ورؤاها وتصوراتها، وكثافة علاقاتها بالعالم وتطوراته على كل المستويات والصعد. فإذا كانت العولمة الرأسمالية قد فرضت شروطا وضرورات تتعلق بالتمكن من مهارات وخبرات معرفية، وتكنولوجية، وتسويقية، وإعلامية، وتفاوضية... إلخ، فإن تلك الشرائح والجماعات الطبقية الوسطى البازغة هي الأكثر ارتباطا بها، مما جعلها جماعات معولمة من حيث الانتماءات والمصالح [٢٦].

إنهم - في أحد التعبيرات - مهنيون وإداريون يعون قيم العصر ومفرداته، يطورون «بأنفسهم» مهاراتهم الشخصية، كي ينالوا فرصة العمل التي يبحثون عنها. يتعلمون اللغات، ويتقنون التعامل مع الكمبيوتر، ويتدربون على لقاءات الاختبارات الشخصية التي تسبق الالتحاق بالوظائف التي تحتاج إلى مهارات خاصة. ولأنهم مبادرون، يسعى كثير منهم إلى العمل المناسب في لحظة محددة، ولأنهم متخصصون، يعرفون قواعد السوق وقوانينه الجديدة ويتفهمونها، وينتقل بعضهم وراء الأجر والمميزات بين موقع وآخر [٢٧].

● وإجمالا، يصبح مشهد البنية الطبقية العالمية - في تحليل روبنسون وهاريس - متمثلا في وجود الطبقة الرأسمالية متعدية الجنسية في مركز الكتلة المعولمة، وتتكون من ملاك ومديري المؤسسات متعدية الجنسية، الرأسماليين الآخرين حول العالم الذين يديرون رأس

المال متعدي الجنسية، كما تنطوي هذه الكتلة أيضا على الكوادر، والمديرين البيروقراطيين والتكنوقراطيين الذين يديرون توكيلات المؤسسات الدولية، كصندوق النقد والبنك الدوليين، ومنظمة التجارة العالمية، وغيرها من المنتديات متعدية الجنسية في الشمال والجنوب.

فضلا عن ذلك تضم تلك الكتلة المهيمنة سياسيين، وشخصيات كاريزمية (آسرة)، إلى جانب مثقفين عضويين مختارين يقدمون الشرعية الأيديولوجية والحلول التكنيكية.

وتقع أسفل هذه النخبة متعدية الجنسية شريحة صغيرة منكمشة من الطبقات الوسطى، الذين لا يتمتعون إلا بقوة ضئيلة للغاية، لكنهم يشكلون حاجزا هشا بين النخبة متعدية الجنسية والغالبية الفقيرة في العالم [٢٨].

● ومن ثم وبالترتيب عليه يصح تماما ما قرره كل من هانس مارتين وزميله هارالدشومان من «أن قتامة المستقبل تبدو في إنه سيكون صورة من الماضي المتوحش للرأسمالية في فجر شبابها، حيث سيكون هناك ٢٠٪ فقط من السكان، الذين يمكنهم العمل والحصول على الدخل والعيش في رغد وسلام. أما النسبة الباقية (٨٠٪) فتمثل السكان الفائضين عن الحاجة، الذين لن يمكنهم العيش إلا من خلال الإحسان والتبرعات وأعمال الخير [٢٩].

هوامش وإحالات

1 W.Robinson And J. Harris, Towards A global Ruling class? Globalization and The Transnational capitalist class, science and society, vol.64, no.1 , spring 2000, pp:13-14 .

2 Ibid., p:14.

3 L.sklair, Globalization, capitalism and its Alternatives, oxford University press, oxford,2002,p:99.

4 w. Robinson and Harris, (op.cit),p:20.

5 L.Sklair, (op.cit), p:100.

6 (www.Nottingham. A.Bieler, Transnational class formation and The demise of The Swedish Model Ac.Uk/polttics/europeangovernance) p:12.

7 Robinson and Harris, Towards A global Ruling class(op.cit) p:20.

8 محمد السيد سعيد، الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت - العدد ١٠٧، نوفمبر ١٩٨٦، ص ٩ .

9 فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١٤٧، مارس ١٩٩٠، ص ١٥٥ .

10 L.sklair, Globalization i,(op,cit), p:36.

11 Mel gurtov, Global politics in the Human interest, Lynne Rienner publishers, Boulder, London, 1999, pp:33 - 34.

12 L.Sklair, Globalization - , (op.cit),p:99.

13 Mel Gurtov, Global Politics, (op.cit), p: 41.

14 L.sklair, Globalization - , (op.cit), ppL99- 100.

15 R.Dore,New Forms and Meanings of work in an increasing Globalized world, international institute for laboure studies, (ILO) social policy lectures, Tokyo, December 2003, pp: 64 -65.

16 J.Graz, How powerful are Transnational Elite clubs? The social Myth of The world economic Forum. New political Economy , vol.8, No.3, nov 2003, p : 321.

17 Ibid, p:321.

18 Ibid, p : 337.

19 w Robison and Harris,(op.cit), p: 21.

20 Ibid, (op.cit) , p : 19.

21 Ibid. p : 15.

22 Jerry Harris, Information Technology and Global class Formation, (www, Net 4 dem. Org/ mayglobal/ paper/jerryharris- ukpaper. Pdf.

23 L.sklair, Globalization-, (op.cit),pp:98-99.

24 ibid. p : 99.

25 ليزلي سكلير، الحركات الاجتماعية والرأسمالية العالمية (في): ج. روبيرتس وإيمي هايت (محررا) من الحداثة إلى العولمة، ج ٢، ترجمة سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد ٣١٠، ديسمبر ٢٠٠٤ .

26 Robinson and Harris, (op.cit),pp:11-12 .

27 Xiang Biao, Ethnic Transnational Middle class in formation, A case study of Indian information Technology Professionals (biao. xiang @ ST0 hughs. Ox ac. Uk).

28 محمد السيد سعيد، العولمة والقيم الثقافية في مصر، قضايا فكرية، الكتاب التاسع عشر والعشرون، أكتوبر ١٩٩٩، ص ١٨٠ و١٨١ .

29 Xiang Biao, Ethnic Transnational - (op.cit), P:17 .

30 Philip Brown and Hugh Lauder, capitalism and social Progress, palgrave publishers, New York, 2001 , PP135 -140.

31 محمد عبدالمنعم شلبي، تحولات الطبقة الوسطى في ظل العولمة، مجلة أحوال مصرية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، العدد ١، صيف ١٩٩٨، ص ١١٦ - ١٢٠.

32 محمد عبدالمنعم شلبي، المواقع الطبقية الوسطى، اتجاهات التغير بين التفكيك والتهميش والإدماج، (في): عبدالباسط عبدالمعطي (محرر) الطبقات الاجتماعية ومستقبل مصر، مشروع مصر ٢٠٢٠ ، منتدى العالم الثالث، دارميريت للنشر، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ .

33 Xiang Biao, (op.cit), P:4.

34 Hsin Ling Wu, on The Lifestyle of transnational Elites in shanghai, (https:// gra 103. aca. Ntu. Edu. Tw/gdoc/ d91228002a.pdf).

35 جيرمي ريفيكن، نهاية عهد الوظيفة، انحسار قوة العمل العالمية وبزوغ حقبة ما بعد السوق، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٢٤٨ و٢٤٩.
وأيضا: رمزي زكي، وداعا للطبقة الوسطى، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٩٧، ص ٣٣ .

36 محمد عبدالمنعم شلبي، المواقع الطبقية الوسطى (م. س. ذ) ص٢٢٤-٢٢٦.

37 عبدالله كمال، مجلة روز اليوسف، القاهرة، العدد ٢٧٠٠، مايو ١٩٩٩، ص ٢٦-٢٩ .

38 W.Robinson,(op.cit)p:2.

39 هانس بيتر مارتن وهارلد شومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٢٨، الكويت، أكتوبر ١٩٩٨، ص٩ .

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 36 أبريل - يونيو 2008

السفسطات في المنطقيات المعاصرة
التوجه التداولي الجدلي نموذجا

د. الراضي رشيد (*)

توطئة:

لا يخفى على الناظر في حقل الدراسات اللغوية والتواصلية الأهمية المتزايدة التي أصبح يوليها الدارسون لموضوع الحجاج، خصوصا بعدما أضحى لهذا النشاط حضور مكثف في الحياة الإنسانية المعاصرة التي صار التواصل من أهم سماتها، ومعلوم أن التواصل الإنساني في أغلبه - إن لم يكن كله - تواصل إقناعي يسعى فيه كل طرف إلى جعل الطرف الآخر يتقلد رأيا محددا، ويصير من المدافعين عنه إن أمكن.

تلك هي حال المناضل في الحزب السياسي، والخطيب على المنبر الديني، والأستاذ في قاعة الدرس، والقائد في ساحة الحرب، والكاتب في الصحيفة، والمسؤول في الإدارة، والمغني والشاعر والفيلسوف والتاجر... حتى صح أن نقول إن عالمنا سوق كبيرة بضاعتها الدعاوى والحجج بشتى ألوانها وأصنافها. إن الحجة أصبحت عصب الحياة المعاصرة تسري في عروق حضارتنا الجديدة، بها يتبوأ الرؤساء مقامات الرئاسة، وتنتصر الجماعات في معارك السياسة، وبها تقاد الجيوش الجرارة، وتساس الأموال الدوارة. والحجة حَكَم في العقائد، فبها يتقلب الناس بين الملل والنحل، والحجة حَكَم في الأسواق، فخلف كل سلعة حجة، وكساد السلعة ليس إلا كسادا في الحجة، والحجة معتمد الإنسان في معركة الحياة الهادرة، فكم من حق ضاع لضعف حجته، وكم من باطل ذاع لقوة حجته.

(*) باحث من المغرب.

غير أن الحجة قد تَرِد معوجة، وهذا العوج إما أن يكون بقصد وإما بغير قصد، وهو في كلتا الحالتين عيب يزري بالفعالية الحجاجية ويعطل طاقتها في إنتاج المعقولية. لذلك أكد النظار في هذا الشأن قديما وحديثا ضرورة الإحاطة بمظاهر هذا الاعوجاج حتى يُتحرز من الوقوع فيه ويُقتدر على تنبيه الغير إن زلت قدمه أو انحرف قصده، وهذا ما جعل البعض يذهب إلى حد القول إن البحث في مظاهر العوج التي تلحق الحجة لا يعدله من حيث القيمة إلا البحث في مظاهر الاستقامة فيها، بحيث تغدو نظرية الحجة المعوجة(السفسطة)[1] معادلا مكملا لنظرية الحجة المستقيمة[2]. وواقعنا اليوم أصبح يعُج بالحجج المعوجة تقذفنا بها وسائل الإعلام المقروءة منها والمنظورة، وخصوصا برامج الإشهار وخطب الساسة ومناظرات أهل العقائد والمذاهب والنحل، فهي في العادة تحمل في أحشائها جحافل من الحجج العرجاء التي لا وزن لها في عرف من فقه منطق الحجة وأحاط بضوابطها، وهي على كثرة عللها تمر بين الناس مرور الكرام على الكرام، سواء فيهم أهل التعليم وأهل التسليم، فلا نقد ولا تحليل، فتتفشى في القوم علل الأذهان، وهي لعمري أفتك من علل الأبدان.

إن هذه الأهمية البالغة للحجة تفرض علينا إعمال الفكر فيها، وتقليب النظر في حقيقتها، وفحص بنيتها للوقوف على كيفية عملها، حتى لا تبقى يد عمياء تعبث بعيدا عن وعي الفكر وتوجيه العقل. وقد أبدع الأقدمون في هذا المضمار أيما إبداع فتركوا للبشرية تراثا ضخما من المفاهيم والمقاربات والنظريات التي تدل على حذق غير يسير بمنطق الحجة ووظيفتها، كما ساهموا في تقعيد غاية في البراعة لطرق الحجاج وكيفياته التي تجعل من الحجة عامل بناء وليس أداة هدم للحياة النظرية والعملية على السواء.

غير أن هذا الجهد المقدر عانى في بعض مراحل تطور الفكر الإنساني إهمالا وإعراضا كانت وراءه عوامل عدة سيأتي ذكرها في سياق هذا المقال. وها نحن نشهد اليوم صحوة جديدة في درس الحجة والعناية بمباحثها، حتى غدت المؤتمرات تعقد خصيصا لبحث إشكالاتها، والكتب تؤلف حصرا في تأمل قضاياها[3].

وما زال الفكر العربي - كشأنه في أغلب مجالات الفكر - قليل العناية بهذا المبحث، ومازال كم الدراسات التي أنجزت في هذا الحقل محدودا، وإن كان هذا القليل يبلغ من الجودة مراتب معتبرة[4]. ولا عجب في ذلك ما دام التراث العربي الإسلامي يزخر بالدرر الناصعة والنظرات البارعة، كما تدل عليه النصوص الكثيرة، سواء المطبوعة في مختلف الأوطان أو الموضوعة في رفوف النسيان، خصوصا ما تعلق منها بفن المناظرة والجدل وآداب البحث والأعمال الفلسفية المنطقية التي تفاعلت مع المنتوج اليوناني في الجدل والخطابة والسفسطة المنقول في العصر الذهبي للثقافة العربية.

ومقالنا هذا محاولة لتسليط الضوء على جانب من الإنتاج المعاصر في دراسة الحجة، ويتعلق الأمر هنا تحديدا بالوجه السالب من الحجة، أي ما اصطلحنا عليه أعلاه بالحجة المعوجة، وما يصطلح عليه الفكر الحجاجي المعاصر بالسفسطة. ويتضمن هذا المقال بالأساس تعريفا بالمدرسة الهولندية في دراسة السفسطة، وهي الدراسة التي تندرج ضمن النمذجة الشاملة للمحاورة النقدية، وتنظر إلى هذه الظاهرة الخطابية كفعل من أفعال الكلام يرد في المحاورة النقدية كصورة انزياحية عن المظهر العاقل للسلوك الحواري النقدي. وقد اقتضى منا هذا العمل القيام بجولة عابرة تتبعنا فيها - بصورة موجزة - ميلاد الوعي بهذه الظاهرة، وتاريخ الخطاب الفلسفي المنطقي الذي تناولها منذ اليونان وإلى عصرنا هذا، وذلك حتى نضع القارئ في السياق العام لهذا المبحث، خصوصا أن الكتابات العربية في هذا الشأن محدودة جدا. ونتمنى بذلك أن نكون قد أصبنا جزءا مما رمناه.

تاريخ موجز للسفسطة

١ - ميلاد السفسطة والسوفسطائيين الأوائل[5]

الحديث عن السفسطة من الزاوية التاريخية يستلزم الحديث عن الخطابة لأن بينهما علاقات ووشائج، بل هناك من يؤكد أن السفسطة هي محضن الخطابة وأصلها الذي عنه تفرعت[6]. والخطابة كما يعرّفها أرسطو قديما هي «الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان»[7]، أو كما عرفها أوليفيي روبول حديثا هي «فن الإقناع بواسطة الخطاب»[8]. وقد ارتبط ظهورها بجملة من التحولات والحوادث التي شهدتها بلاد اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد، وخاصة الإطاحة بالطاغيتين الصقليين جيلون Gélon وهيرون Hieron، ذاك الحدث الذي يرى فيه العديد من الباحثين العامل الممهد لظهور هذا الفن[9]. وتشير النصوص التاريخية إلى أن حكم هذين الطاغيتين كان يتسم بالكثير من التسلط، فكانا يقومان بترحيل سكان صقلية ليتسنى لهما توطين المرتزقة الذين كانوا يعملون لحسابهما، فأدى ذلك إلى قيام حركة ديموقراطية ضد هذا الوضع، تمكنت من الإطاحة بهما[10]. فهب السكان الأصليون للمطالبة بإرجاع الأرض التي سلبت منهم، وقد تطلب ذلك عقد محاكم شعبية ينتصب فيها المعنيون بالأمر للدفاع عن حقوقهم، وإقناع هيئات الحكم بعدالة قضيتهم عبر استثمار كل مهارات الإقناع وتقنياته المتنوعة، وهو ما أدى إلى قيام هذا الفن المتميز في الثقافة اليونانية فن الخطابة[11]، وأدى كذلك إلى بروز فئة مميزة في المجتمع اليوناني، هي فئة الخطباء الذين أصبحوا يحظون بتقدير كبير، وقد تعزز هذا التقدير بفضل الأجواء التي رافقت هذا الوضع الديموقراطي الجديد، حيث نشطت التجارة والأعمال، وتداخل هذا النشاط مع الانفتاح والتطور الذي عرفته الحياة السياسية والقضائية، مما فرض على الناس تعليم أبنائهم فنون القول وأساليب

الإقناع ومخاطبة الناس؛ ليكونوا قادرين على خوض المعارك التي تفرضها الحياة العامة في مجالاتها السياسية والقانونية، باعتبارها المعْبر الأساس نحو النجاح السياسي والاقتصادي.

لقد أصبح الخطباء - بفعل هذا «الطلب» القوي على فنون الإقناع وأساليبه - يحتلون مقامات عليا داخل المجتمع اليوناني، سواء على المستوى المادي أو الرمزي، بحيث تحول هؤلاء إلى طبقة من المعلمين المتخصصين في تدريس هذا الفن لأبناء النبلاء والأغنياء القادرين على تأدية أجر على ذلك، خصوصا من أولئك المتطلعين إلى احتلال المناصب العليا في الدولة، فكانوا يلقنونهم دروسا خاصة في فنون الجدل والخطابة والنقد وتقنيات الكتابة الأدبية، وذلك مقابل الحصول على مبالغ مالية كبيرة تكافئ هذا المنتوج المعرفي الذي كانوا يعتبرونه فن الحياة السعيدة[12]. كما كانوا يقدمون دروسا ومحاضرات عمومية مأجورة أيضا، والحصيلة أنهم كانوا يحققون أرباحا طائلة من وراء عملهم هذا[13].

لقد كان الخطباء الأوائل يعرفون بالسوفسطائيين، فمصطلح الخطابة كان يدل في أول أمره على المعنى الحرفي ذاته لكلمة السفسطة في اللغة اليونانية، أي نوع من الحكمة القولية التي يتعين تلقينها وتدريسها. وsophos في اليونانية هو الحكيم[14] أو معلم الحكمة، وذلك قبل أن تتحول هذه الكلمة لاحقا لتكتسب معنى قدحيا تحت تأثير النقد الأفلاطوني والأرسطي. وقد اشتهر من السوفسطائيين الأوائل نفر كبير نذكر منهم كوراكس وتيسياس ثم جورجياس وبروتاجوراس وبروديكوس وتراديماخوس وهيبياس وكريتياس... لقد كان هؤلاء وآخرون يتنقلون بين المدن اليونانية، يلقون خطبهم التي تحفل بالنقد اللاذع للتقاليد، وتدور حول شؤون الإنسان الآنية والمظاهر المرتبطة بحياته المادية والروحية، والعوامل التي تساهم في نجاحه في هذه الحياة. لقد كانت حياتهم الفكرية عبارة عن معارك قولية وصولات خطابية[15]، وكانت ساحات هذه المعارك هي المحافل والمجالس العامة أحيانا، والخاصة أحيانا أخرى. وكانوا يعتبرون أنفسهم سلاطين القول بلا منازع، يتباهون بالقدرة على إقناع من يشاءون وبما يشاءون ومتى يشاءون، كانوا كما أخبر عنهم جورجياس في محاورته لسقراط «قادرين بلا شك على أن يتكلموا ويعارضوا الجميع ويتناولوا كل الأشياء في حديثهم بصورة تنال رضا الجمهور أكثر من أي شخص، فيقنعوهم بأي موضوع وقع عليه اختيارهم»[16]، بل إن عامة اليونانيين كانوا ينظرون إليهم نظرة مغالية تذهب إلى حد اعتبارهم الأكثر قوة ونفوذا في الدولة كلها، بحيث يستطيعون القضاء على خصومهم وإبادتهم بسلطان اللسان، مثلهم مثل الطغاة الذين يفعلون ذلك بقوة السلاح والتغلب العسكري[17].

ومما يؤسف له أن نصوص السوفسطائيين الأوائل شبه منعدمة، مما يجعل الوقوف على حقيقة مذهبهم أمرا متعذرا، ولم يصل إلينا إلا ما نقله خلفهم المباشرون، خصوصا أفلاطون وأرسطو[18]، وهي نصوص في أغلبها تعطي الانطباع بأن السوفسطائيين كانوا

أعداء للعقل والحقيقة[١٩]، لأنهم جعلوا الإنسان مقياسا لكل شيء، كما كان يعلن كبيرهم بروتاجوراس، وهذه نتيجة طبيعية لمذهبهم الذي لم يكن يهتم بالبحث عن الحقيقة والكشف عن أسرار الظواهر، بل المهم عندهم ـ كما تقدم ـ هو إقناع الخصم بما يعتقده المتكلم، بغض النظر عن صحة هذا الاعتقاد، فما دامت الغاية هي بالأساس من طبيعة عملية ترتبط بالنجاح في الحياة اليومية، فلا بأس في تطويع الحقيقة وفق ما تفرضه المصلحة ويمليه الواقع المتقلب، بل إن الأمر سيصل بجورجياس إلى صياغة هذه الفكرة صياغة فلسفية في شذرة مشهورة يقول فيها[٢٠]:

« أولا لاشيء بموجود، ثانيا لو وجد شيء فالإنسان عاجز عن إدراكه، ثم أخيرا حتى لو أمكنه إدراكه فهو لا يستطيع أن يصوغه، ولا أن يبلغه للآخرين».

فحسب هذا المذهب الوجود باطل، وفهمه أو التواصل حوله مع الآخرين محال لا سبيل إلى إدراكه. ولا يخفى ما يترتب عن هذا التصور من نتائج عملية اجتماعية وأخلاقية، إذ تصير كل الحقائق وكل الأبنية النظرية والعملية، التي تقوم عليها، محط شك وارتياب، بما في ذلك القيم الخلقية وقواعد الحياة المجتمعية.

هكذا إذن يتبدى عالم السوفسطائي كعالم تغيب فيه الحقيقة الموضوعية، فهذا الذي نسميه «حقيقة» في عرفهم ليس إلا وهما، لأننا إذا نظرنا في واقع الأمر نجد أن كل فرد له «حقيقته» الخاصة به، ومادام الأمر على هذه الحال، فلا بأس حسب هذا التصور في مخاطبة الجمهور بالحقائق التي تروقه[٢١]، لأن ذلك أدعى إلى كسب تأييده ومولاته. وقد عمل السوفسطائيون في هذا السياق على تطوير التقنيات الكفيلة بأن تُروّج هذه «الحقائق» المفترضة وتُرسّخ في نفوس الناس، فكان اهتمامهم كبيرا بدور الخطاب والتقنيات اللغوية في هذا الباب، وهو ما يفسر كيف أن أحد كبار السوفسطائيين، وهو جورجياس، يعتبر مؤسس البلاغة كبحث في الجوانب الجمالية والبيانية للخطاب، بل إن مذهب السوفسطائيين كان أقرب إلى القول بأن كل وسيلة إذا كانت تحقق هذه الغاية (أي ترويج الرأي الخاص) يمكن اعتبارها مشروعة، مادامت القيم الأخلاقية بدورها مجرد حقائق نسبية[٢٢]. وبناء على هذا رجح البعض أن السوفسطائيين كانت لهم يد في موت سقراط[٢٣]؛ لأنهم رأوا فيه خصما عنيدا ينبغي إسكات صوته بأي وسيلة كانت.

إن الحقيقة، كما يستفاد مما نقل عن السوفسطائيين، تُبنى وتُشيَّد في خضم الصراع والتدافع الاجتماعي، ومن ثم كانت عنايتهم كبيرة بالمبارزات الكلامية التي لا تحكمها ضوابط مرجعية موضوعية، وإنما يترك المجال فيها للقدرات الكلامية، وبالتالي يصير الحسم للسلطة، سلطة اللغة والكلام، من هنا أيضا نفهم كيف أن بروتاجوراس يعتبر مبتكر ومؤسس الجنس الحواري المسمى بالمقارعة الجدلية l'éristique[٢٤].

إن هذا التعارض الواضح بين تعاليم السوفسطائيين ومناهجهم من جهة، وبين ما ألِفه الناس من حقائق فكرية، وما رسخ بينهم من تقاليد مجتمعية من جهة أخرى، سيضعهم في دائرة الاتهام كأعداء للعقل والحقيقة والفضيلة، وسيجعل سقراط ومن بعده تلميذه أفلاطون يواجهونهم مواجهة حاسمة كان لها الأثر الكبير في المصير اللاحق لهذه الحركة.

٢ - السفسطة في الخطاب الأفلاطوني

لقد تصدى أفلاطون بشكل حاسم للسوفسطائيين، وعمل على كسر مذهبهم، إما بصورة صريحة مباشرة أو ضمنية غير مباشرة، وقد تجلى ذلك في محاوراته التي عادة ما يتقابل فيها سقراط، كممثل للعقل والحكمة واليقين، في مواجهة اللاعقل والوهم ونسبية الحقيقة التي يحمل لواءها السوفسطائيون، وقد حمل أفلاطون على مذهب هؤلاء في كثير من محاوراته، خصوصا محاورات جورجياس ومينون والسوفسطائي، وانتقد منهجهم في التربية، الذي يقوم على أسلوب باطل يخاطب في الإنسان قوته الشهوانية بدل القوة العاقلة، ولنستمع إليه وهو ينقل محاورة سقراط لغلوكون في الجمهورية حيث يُعَرِّض بهم وبأساليبهم التربوية قائلا[٢٥]:

«عندما يجتمع عدد كبير من أفراد الجمهور في مجلس عام أو في محكمة أو مسرح أو معسكر أو في أي مجتمع آخر، وهناك يجلسون معربين بالصراخ عن استحسانهم أو استهجانهم لأي شيء يقال أو يفعل، وهم في كلتا الحالتين مبالغون، فيصيحون ويصفقون حتى تردد الصخور والمكان كله صدى صيحاتهم، ويتضاعف وقع الاستحسان أو الاستهجان في مثل هذه الحالة. كيف تنتظر أن تكون الحالة الذهنية للشاب؟ وأي تعليم خاص يستطيع أن يضفي عليه القوة التي تمكنه من مقاومة ذلك التيار الجارف، وعدم الاندفاع مع التيار؟ ألن يكون حكمه على ما هو صواب وخطأ مماثلا لحكمهم ؟ ألن يفعل ما يفعلون ويغدو مماثلا لهم في كل شيء؟».

تلك هي حال السوفسطائيين إذن كما يصورهم أفلاطون، قوم يجتمعون على تضليل الشباب ونشر الأوهام والأغاليط بين الناس، عمدتهم في ذلك أسلوب التهييج العاطفي، وشحن المشاعر لكي تغيب كل ملكات التفكير الهادئ والمتزن، ويغيب الحس النقدي فيقعون في براثنهم بسهولة. لذلك لا يتردد أفلاطون في اتهامهم بأبشع النعوت، وتسفيه ما يدعونه حكمة، مبينا أن ذلك ليس إلا نوعا من المخادعة المكشوفة، لأنهم يسلكون إلى مصالحهم الشخصية الضيقة أقصر الطرق، فيكتفون بمخاطبة الجمهور بما يوافق أهواءه ومنافعه، وفي ذلك تنكر صريح للحقيقة والفضيلة. يقول أفلاطون في المحاورة نفسها[٢٦]: «إن كل هؤلاء الأشخاص الذين يتاجرون في العلم، والذين يدعوهم الجمهور بالسوفسطائيين ...لا يلقنون سوى المبادئ التي يدعو إليها الجمهور ذاته في اجتماعاته، وهذا هو ما يسمونه بالحكمة، وما أشبههم في

ذلك برجل يربي وحشا ضخما قويا، فيلاحظ بدقة حركاته الغريزية وشهواته، ويعلم من أين يؤتى وكيف يعامل ومتى ولمَ يكون أشد شراسة أو أكثر وداعة، وما معنى صيحاته المختلفة، وما هي الأصوات التي تهدئه أو تثيره، وبعد أن يعلم كل ذلك من طول معاشرته له، يطلق على تجربته اسم الحكمة، ويجعل منها مذهبا يعلمه لغيره».

إن هذا التوظيف السلبي للملكة الخطابية ولتقنياتها المتنوعة، سيجعل أفلاطون مقتديا بأستاذه سقراط يصرف قدرا معتبرا من جهده الفلسفي في محاولة افتكاك الخطابة من قبضة السوفسطائيين، وتنقيتها مما علق بها من تصوراتهم الباطلة وممارساتهم المنحرفة، فنجده يؤكد دعوة أستاذه إلى ضرورة تخليق الخطابة واستعمالها فقط للأغراض النبيلة والأهداف السامية، ثم يُعمل أدواته النقدية في المظاهر المعيبة لأساليب السوفسطائيين وطرقهم في استمالة الجمهور، مُدشنا بذلك لتقليد سيستمر بعده، ويتمثل في نقد الخطابة السوفسطائية، والقدح في وسائلها وغاياتها.

في محاورة جورجياس (أو الخطابة) ينتصب سقراط ليواجه جورجياس، الذي يقدم نفسه للناس معلما للحكمة ويسمي نفسه خطيبا، وقد طلب منه سقراط أن يحدد بدقة موضوع هذا الفن المسمى خطابة؛ حتى يتميز عن غيره من الفنون، ويجيب جورياس أن موضوعها هو الخطاب، فالخطابة هي علم الخطاب، فيبادره سقراط بالسؤال عن طبيعة هذا الخطاب، هل يتعلق الأمر بجميع أنواع الخطاب المتداول في مختلف المجالات كالطب والهندسة والفلك...؟ لأنه لو كان الأمر كذلك فلا معنى لوجود الخطابة مادام كل مجال له فرع يختص بخطابه، وقد أجاب جورجياس بعدما لف وراغ بتأكيده أن الخطابة لا شأن لها بمجال العمل اليدوي، فهي تعتني فقط بالخطاب الذي يهتم بالإقناع[27]، وينتقل معه سقراط إلى تأمل هذا الإقناع ذاته ما نوعه؟ مادامت كل العلوم هي بدورها تسعى إلى الإقناع، وهنا يلجأ جورجياس إلى حيلة مشهورة بين السوفسطائيين، فبدل تحديد مفهوم هذا الإقناع بدقة، يلجأ إلى الإحالة على المجال الذي يختص به هذا النوع من الإقناع الخاص بالخطابة وهو المحاكم والتجمعات، غير أن سقراط ينتبه إلى هذه الحيلة فيسد عليه الطريق عبر أسئلة متسلسلة ومتدرجة ينتهي منها إلى إعلان رأيه في الخطابة التي يلقنها جورجياس وخطابة السوفسطائيين عموما، إنها في نظره[28]، ليست فنا على الإطلاق، إنها بالأحرى نوع من الروتين الجامد والممارسة التجريبية، وأساسها العميق هو المخادعة. فالمخادعة تتضمن حسب سقراط (ومن ورائه أفلاطون) صورا عدة منها الطهي والزينة والسفسطة... وتحت إلحاح بولوس، الذي كان شاهدا على هذه المحاورة، يوضح سقراط رأيه بتدقيق أكبر، فهو ينطلق من التمييز بين الروح والجسد، وتبعا لذلك هناك ضربان من الفن يهتم كل واحد منهما بطرف، الفن الأول هو السياسة، فالسياسة فن غايته خدمة الروح، وهي تنقسم إلى قسمين: التشريع والعدالة، أما الفن الثاني، فهو فن

غايته خدمة الجسد، وهو ينقسم إلى قسمين أيضا: الرياضة والطب.. فنسبة التشريع إلى الروح كنسبة الرياضة إلى الجسد، ونسبة العدالة إلى الروح أيضا كنسبة الطب إلى الجسد، إن هذه الفنون كلها تروم خير الجسد والروح، غير أن هناك نسخا شوهاء simulacres لهذه الفنون الأربعة، يسميها أفلاطون (على لسان سقراط طبعا) بالمخادعة، وهي في نظره ممارسة خرقاء تخاطب النزوع نحو اللذة ولا تجلب الخير أبدا. إنها تغليط يتخفى في صورة فعل نافع، هذا ما يمثله الطبخ بالنسبة إلى الطب، فهو يدعي معرفة المواد الأكثر نفعا للجسم، وكذلك الزينة مقابل الرياضة، فالزينة ممارسة مؤذية وخادعة ومنحطة، تروم الإغواء وتقوم على المظاهر الشكلية الخارجية من مساحيق وألبسة... وتهمل الجمال الطبيعي الذي تمنحه الرياضة. والأمر نفسه ينسحب على الخطابة والسفسطة فهما ممارستان مخادعتان تتخفيان خلف التشريع والعدالة فنسبتهما إليهما كنسبة الزينة إلى الرياضة في مجال الجمال، وكنسبة الطبخ إلى الطب في مجال الصحة[29]، فهما تخاطبان في الإنسان نزوعه الطبيعي نحو تحقيق اللذة وإشباع الأهواء الحيوية[30]، وهذا بخلاف ما نجده في التشريع والعدالة، فالعقاب الذي يمثله التشريع يطهر الروح ويخلصها من ظلمها، والقاضي هو طبيب الظالمين إذا أرادوا تطهير أنفسهم، وعدالة النفس تكون بأن يتقبل المذنب إنزال العقاب عليه؛ لأن في ذلك خلاصا له من شقاوة النفس[31]، ويخلص سقراط إلى تأكيد مراده، وهو أن الخطابة والسفسطة لا تخدمان الروح بتاتا كما يدعي أصحاب هذه الممارسة (حيث يخصون الخطابة بمهمة بناء النفوس)، فهما ممارستان مخادعتان تتخفيان خلف التشريع والعدالة، والمشتغلون بهذه الممارسة من الخطباء والسوفسطائيين لا قيمة ولا وزن لهم.

هكذا أمعن أفلاطون في نقد الخطابة وفي تسفيه أهلها، وقد بدا في هذه المحاورة متحاملا بشكل كبير على هذا الفن، حتى ليخيل أنه يرفضه بصورة مطلقة[32]، إلا أن كلامه في محاورات أخرى يبين أنه يقيم تمييزا حاسما بين نوعين أساسيين من الخطابة: الخطابة المعلولة logographie، والخطابة المعقولة psychagogie. فالأولى هي خطابة السوفسطائيين القائمة على التنكر للعقل وللفكر المنضبط، واعتماد الحيل والأساليب الديماجوجية في سبيل إقناع أي كان، بأي قضية كانت. أما الثانية فهي خطابة رسالتها بناء العقول وتهذيب النفوس، وهي خطابة فلسفية منهجها الجدل وغايتها البحث عن الحقيقة، والجدل - حسب أفلاطون - هو إجراء يمكن من التفكير الجمعي للمتحاورين الجادين الملتزمين بتلمس سبيل الحقيقة، والذين يخاطبون القوة العاقلة وليس الشهوانية في الإنسان، مما سيجعل الخطابة في هذا المنظور تابعة للفلسفة وخادمة لها، وهو خلاف ما كان يتطلـــع إليه السوفســـطائيون حين حاولوا ربط الخطابة (السفسطة) باللغة وتقنياتها البيانية والتعبيرية ليتحللوا من كل مسؤولية عقلانية[33].

ومع هذا النقد الأفلاطوني بدأ الانفصال بين الخطابة والسفسطة، لتستقل هذه الأخيرة بذاتها حاملة معها كل النعوت القدحية، بل وأصبحت كل ممارسة فكرية أو كلامية لا تتقيد بضوابط المعقولية والواقعية توصف بكونها سفسطة[٣٤]، أما الخطابة فإنها ستستمر في اكتساب صورة متميزة نسبيا[٣٥]، غذتها بعد ذلك تقعيدات أرسطو وشراحه ومن سار على طريقهم مثل شيشرون وكونتيليان والفلاسفة العرب المسلمين، منهم الفارابي وابن سينا وابن رشد...إلخ

٣ - السفسطة في المنظور الأرسطي

يعتبر أرسطو صاحب أهم مساهمة على الإطلاق في معالجة السفسطة، هذه المساهمة المتكاملة مازالت إلى اليوم منطلق جميع الأبحاث التي تتناول المخاطبة السوفسطائية[٣٦]. وتاريخيا يعتبر هذا الفيلسوف صاحب أول عمل نسقي في دراسة هذا النوع من المخاطبة، لذلك لا يتردد أحد الباحثين في التاريخ لهذه البداية بأرسطو متجاهلا آراء أسلافه[٣٧]. وتتخذ السفسطة عند هذا الفيلسوف صورة محددة، وتتميز عن الخطابة على نحو دقيق، فقد توصل بعد دراسة محكمة إلى أساليب الحركة السوفسطائية في التفكير، وطرائقها في الاستدلال، وحيلها في غلبة الخصوم وكسر معتقداتهم، إلى وضع تقعيد لأهم مرتكزاتها المنهجية، وذلك ضمن أعماله المنطقية التي قام تلاميذه من بعده بجمعها وترتيبها في مجموعة واحدة تحت اسم الأورغانون[٣٨].

إننا مع أرسطو نتحول من الحديث عن السوفسطائيين (أي الحركة الفكرية والاجتماعية) إلى الحديث عن السفسطة (أي كظاهرة خطابية) التي عرفها تعريفا دقيقا سيصير من بعده التعريف المعتمد عند أغلب من نظروا في هذا الموضوع. فهي استدلال صحيح في الظاهر معتل في الحقيقة. وينبغي التأكيد أن الغرض من دراسة السفسطة عند أرسطو هو معرفة الحيل التي يلجأ إليها السوفسطائيون، حتى يكون الناظر بمنأى عن الوقوع في شراكهم، وذلك بأن يعرف كيف يميز الأقيسة السليمة والمقدمات المشروعة عن غيرها مما يدخل في باب السفسطة، فلزم إذن على كل من أراد الاشتغال بالعلم (البرهان) أو الجدل أن يحيط علما كذلك بالسفسطة، حتى يسلم من الوقوع في حيلها المغلطة، خصوصا أن هناك شبها كبيرا بينها وبين الخطابة كما أسلفنا.

وإذا حاولنا تلمس معالم النظرية الأرسطية حول السفسطة، كما شرحها فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد، فإننا نجد تصورا متكاملا، يضع تعريفا مضبوطا لحقيقتها، ويحصي مظاهرها المتنوعة، ويقترح الطرق الفعالة لحل كل درب من دروبها[٣٩].

فالسفسطة من حيث الصورة عبارة عن نوع من الأقيسة، وهنا يتعين الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو القياس عند أرسطو؟ وما هي طبيعة القياس السوفسطائي باعتباره نوعا من الأقيسة؟

إن القياس عند أرسطو هو «قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنها شيء آخر غيرها اضطرارا»[40]، فهو إذن آلية صورية تفيد من حيث المبدأ في ضبط الممارسة العلمية، وخصوصا في بعدها التدليلي، وجعلها تتحرك ضمن دائرة الصحة الصورية، مادام أن اعتلال الصورة الاستدلالية هو أسوأ ما يمكن أن يصيب فاعلية الفكر. وقد حدد أرسطو مختلف أوجه استعمال القياس، وذلك تبعا لطبيعة المقدمات التي يأتلف منها، فقد تكون هذه المقدمات يقينية، أو بعبارة المناطقة المسلمين مبادئ أول، وهو ما يثمر مخاطبة برهانية، وقد تكون المقدمات مشهورة يعتقد فيها أغلب الناس أو جميعهم، ويغلب احتمال صدقها على احتمال كذبها، وفي هذه الحالة نكون أمام مخاطبة جدلية، وقد تكون المقدمات محتملة يتساوى فيها إمكان الصدق مع إمكان الكذب، وفي هذه الحالة نكون أمام المخاطبة الخطابية، وقد تكون المقدمات تخييلية غايتها الإمتاع وليس الإقناع، وهو ما نجده في المخاطبة الشعرية، ثم أخيرا تأتلف السفسطة من مقدمات كاذبة توهم المخاطب بصدقها دون أن تكون كذلك[41]. فالسفسطة كما يبدو من خلال هذا التصنيف لأنواع المخاطبات تقع في أدنى سلم العلمية، بل هي نقيض العلم. ويكون قصد صاحب المخاطبة السوفسطائية دائرا في العادة بين خمسة أمور، يعددها أرسطو في ما يلي[42]:

- إلزام المخاطب أمرا شنيعا معلوم كذبه.
- إيقاع المخاطب في الشك.
- جعل المخاطب يدلي بكلام مستحيل المفهوم.
- دفع المخاطب إلى الإتيان بالهذر من القول.
- تبكيت المخاطب.

وهذا القصد الأخير، أي تبكيت المخاطب، هو أهم مقاصد المخاطبة السوفسطائية في نظر أرسطو، ذلك أن القياس بمعناه العام قد يستعمل في التبكيت استعمالا صحيحا ومشروعا ينضبط لشرائط التبكيت الصحيح، فيسمى قياسا مبكتا، وهو القياس الذي يلزم عنه نتيجة هي نقيض النتيجة التي وضعها المخاطب، بحيث تُستخرَج من المقدمات التي سبق وسلم بها، ومن هنا يأتي السوفسطائي فيوهم بأنه يصوغ قياسات مبكتة من دون أن يكون الأمر كذلك، فتسمى هذه القياسات قياسات مبكتة سوفسطائية «يظن بها أنها تبكيتات حقيقية وإنما هي مضللات»[43]، والمبكت المغلط قد يتشبه في عمله هذا بأهل الجدل، فيدعي أنه يبني كلامه على مقدمات مشهورة، فيسمى في هذه الحالة مشاغبا، وقد يتشبه بأهل البرهان بحيث يدعي أنه يعتمد مقدمات علمية يقينية فيعد سوفسطائيا[44].

ولكي يسد الباب على هذه الحيل والأساليب المراوغة المغلطة، تتبع أرسطو المواضع والأنحاء التي يحصل بها التبكيت السوفسطائي، فانتهى إلى أن ذلك يحصل إما من جهة الألفاظ وإما من جهة المعاني.

فأما ما كان من جهة الألفاظ فيحدده أرسطو في ستة أصناف هي[45]:

ـ **اشتراك اللفظ المفرد**: وذلك أن اللفظ الواحد قد يدل على أكثر من معنى، فيعمد المسفسط إلى اللعب على هذه الخاصية ليتنصل من بعض ما أدلى به، أو يوهم أن المخاطب قد قصد أمورا معينة، وذلك بالوجه الذي يفيد مقاصده.

ـ **اشتراك اللفظ المؤلف**: وهو بدوره يتفرع إلى أوجه عدة، فمنه ما كان من قبل التقديم والتأخير، ومنه ما كان راجعا إلى احتمال الضمير أكثر من معنى، ومنه ما كان راجعا إلى التباس الإضافة، ومنه ما كان بحذف جزء أو أكثر من اللفظ.

ـ **إفراد القول المركب**: وذلك أن القول المركب إذا أسند إلى شيء يدل على أمر، وإذا أفرد دلت مفرداته على أمر آخر إذا أسندت إلى الشيء ذاته. فيعمد المسفسط إلى إسناد هذه المفردات إلى هذا الشيء، موهما بأن ذلك لازم عن صدق إسناد مركبها إليه.

ـ **القسمة**: وهذا الصنف يقابل الصنف السابق، وذلك أن صدق بعض الأمور مفردة على أجزاء من الشيء أو عليه بأسره، لا يعني أنها تصدق إذا ركب بعضها إلى بعض، فيعمد المسفسط إلى استلزام صدق المركب بناء على صدق أفراده على جزء من الشيء أو عليه بأسره.

ـ **الإعجام**: وهو ناتج عن خصائص مميزة للنشاط اللغوي، سواء في النطق أو الكتابة، إذ إن المعنى يتغير في حال تغيير بعض السمات في بنية العبارة، كتغيير الإعراب، أو إحلال القصر مكان المد، أو التشديد مكان التخفيف، أو الوصل مكان الوقف... بالإضافة إلى إهمال الإعراب وتبديل اللفظ وإعجامه، والاحتيال على النقط في العبارة المكتوبة.

ـ **شكل الألفاظ**: حيث يتم التلاعب بصيغ اللفظ، وذلك حين تكون مثلا صيغة لفظ المذكر صيغة لفظ المؤنث، وصيغة لفظ الفاعل صيغة لفظ المفعول.

وأما التبكيت السوفسطائي من جهة المعاني[46] فإنه لا يخرج عن سبعة مواضع يمكن حصرها استنادا إلى معرفتنا بشروط التبكيت الصحيح، لأنها انزياح عن هذه الصورة الصحيحة للتبكيت. والتبكيت الصحيح - كما سبق القول - هو القياس الذي ينتج نقيض ما يسلم به الخصم، وصحته تشترط أمورا ثلاثة:

١ـ صحة الشكل.

٢ـ صدق المقدمات.

٣ـ أن تكون النتيجة نقيضا بالفعل لما تم التسليم به من الخصم.

وعلى هذا الأساس تكون السفسطة من جهة المعنى حاصلة بخرق هذه الشروط، أي بأمور ثلاثة هي:

أـ **الخروج عن الشكل الصحيح للقياس**، وهنا نجد وجهين للتغليط:

ـ المصادرة على المطلوب، أي جعل المقدمة في القياس هي نفسها النتيجة المطلوب إثباتها.

فيوهم المسفسط بأن المخاطب قد سلم بهذه القضية، من دون أن يكون ذلك قد حصل بالفعل.

- أخذ ما ليس بسبب للنتيجة على أنه سبب لها، وذلك بأن يوهم المسفسط بأن كذب نتيجة ما، إنما يعود إلى مقدمة بعينها من مقدمات قياس ما، في حين أن ذلك يرجع إلى مقدمة أخرى، وهذا ما يرد عادة في قياس الخلف.

ب - **الاحتيال على المقدمات** وهنا نجد ثلاثة أوجه للتغليط :

- اللعب على بعض الصفات العرضية في المقدمات، وإجراؤها مجرى الصفات الذاتية، وذلك أن بعض الأمور تكون ناتجة عن صفات عرضية، فيأتي المسفسط فيستنتج نتائج عامة مطلقة بناء على كون هذه الصفات ذاتية.

- أن يتم أخذ المقيد كما لو كان مطلقا، فبعض القضايا تصح مقيدة بشروط محددة إذا انتفت هذه الشروط بطلت القضية من أصلها، فيأتي المسفسط ويوهم بأن المخاطب قصد المعنى في إطلاقه فيُقوله ما لم يقل، ويلزمه شناعات لأجل ذلك.

- اللعب على بعض الصفات اللاحقة، ذلك أن المسفسط قد ينتقل من بعض الصفات التي لحقت آحادا من الموضوعات المعينة، فيعممها ويجعلها لكل هذه الموضوعات، وعادة ما يتم ذلك بعكس القضية الموجبة الكلية كلية (كل حامل منتفخة البطن، إذن كل منتفخة البطن حامل).

ت - **أن تؤخذ النتيجة التي ليست نقيضا لما سلم به الخصم على أنها نقيض**، ويرتبط بهذا الجانب وجهان من أوجه التغليط:

- أن يتم التحايل على شروط النقيض، فيؤخذ مقابل النتيجة ما ليس بمقابل، لأن التقابل الصحيح يقتضي أمورا كالاشتراك في الزمان والمكان والجهة.

- أن تؤخذ مسألتان أو أكثر في مسألة واحدة، أو العكس. وذلك أن بعض المسائل تقتضي الإجابة عنها تفصيلا ينظر في أنحائها ووجوهها المتعددة واحدة واحدة، فيعمد المسفسط إلى استدراج المخاطب للإجابة عنها كما لو كانت مسألة واحدة، مما قد يوقعه في شناعات فيلحقه التبكيت وينقطع.

وقد وضع أرسطو دليلا مفصلا حول الطرق التي ينبغي اتباعها لحل كل واحدة من هذه السفسطات، والتخلص من شراكها لا يسمح المجال بعرضها في هذا المقال[١٧].

٤ - السفسطة بعد أرسطو

لقد ظلت المعالجة الأرسطية للسفسطة منارا لجميع الأعمال اللاحقة. وقبل الحديث عن بعض هذه الأعمال تجدر الإشارة عموما إلى أن الأجناس الخطابية (والسفسطة من ضمنها) ستعرف تراجعا ملحوظا بعد أرسطو، وتحديدا خلال الحقبة الرومانية. وقد أرجع المؤرخ الروماني الشهير تاسيت أواخر القرن الأول الميلادي[١٨] هذا التراجع إلى العامل السياسي المتمثل في الانتكاس الذي أصاب الديموقراطية على عهد أوغسطين، بحيث لم يعد الكلام هو

أداة الإقناع وحلبة المنافسة السياسية والطريق الموصلة إلى السلطة، فانصرف اهتمام الناس عن الخطابة، وتراجعت عناية الدارسين بمسائلها بعدما توجه اهتمام الرومان ـ ورثة التراث اليوناني ـ نحو أسباب القوة العسكرية التي تمكنهم من توسيع حدود إمبراطوريتهم[49]، وقد استمر هذا الوضع مدة خمسة عشر قرنا ظلت خلالها الخطابة حبيسة بعض الأبحاث النمطية الكلاسيكية، التي كانت خليطا من الأعمال التصنيفية الخالية من أي روح إبداعية، تدور حول الشعر والمحسنات القولية البيانية والبديعية. لقد كان مجمل ما ساهم به نظار هذه الفترة هو تراث من الشروح على المتن الأرسطي، وفي أحسن الأحوال بعض الإضافات التي لم تغير كثيرا في الهيكل العام للتصور الأرسطي للسفسطة والجنس الخطابي عموما. وقد برز من بين هؤلاء على وجه الخصوص الرومانيان شيشرون وكونتيليان أواخر القرن الأول الميلادي، واللذان صرفا اهتمامهما الأكبر نحو دراسة الخطابة تحديدا، وتحويلها إلى مادة بيداجوجية ستستفيد منها لاحقا الحركة السكولائية كمادة تدريسية، بعد أن بسطت المسيحية أجنحتها على الإمبراطورية الرومانية، مؤذنة ببداية عصر من السبات العميق.

وقد استمر هذا الوضع إلى فجر عصر النهضة، لتبدأ من جديد حركة العقل في الإمساك بخيوط التراث القديم، وتلمس الأسئلة التي صاغها رواد هذا التراث للإجابة عنها، على ضوء ما جد في هذا العصر، وما أفرزته التحولات الجديدة على ساحة الفكر والمجتمع الجديدين. وقد كان أهم سؤال ستدور حوله أعمال الرواد في هذا العصر، السؤال الأساس المتعلق بنظرية المعرفة من حيث منبعها ومنهجها، وفي سياق الإجابة عن هذا السؤال تبلور في الفكر الحديث توجهان أساسيان: **عقلاني** بدأت ملامحه الأولى تتجلى مع الفيلسوف الفرنسي ديكارت، **وتجريبي** تبلور في العالم الأنجلوساكسوني مع فلاسفة كبار كفرنسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم... وقد كان من الطبيعي أن تُراجَع التصورات القديمة حول قضايا المعرفة وأسئلتها النظرية والتطبيقية، وفي سياق ذلك تم التعرض للخطابة وللمعرفة التي تنتجها. والملاحظ أن ذلك الجهد الذي بذله أفلاطون وأرسطو للفصل بين الخطابة والسفسطة سيذهب سدى خلال هذه الفترة، إذ سنشهد عودة للنظرة نفسها التي تطابق بينهما، وقد تجسد ذلك في الاتفاق بين العقلانيين والتجريبيين على نقد الخطابة والقدح في المعرفة التي تولدها والمطابقة التامة بينها وبين السفسطة، التي أصبحت تدل على الكذب والخداع.

لقد تجلى هذا النفس النقدي الواضح للخطابة منذ فجر الفلسفة الحديثة مع **الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت** (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠). إن جوهر الفلسفة الديكارتية يتمثل في ذلك السعي الحثيث نحو بناء أساس صلب للمعرفة، وقد وجد ديكارت هذا الأساس في البداهة الفكرية التي اعتبرها منبع الحقيقة وأصلها، ورأى فيها سمة العقل الأساسية[50]، ونتيجة لذلك نجده يقصي من دائرة الفلسفة والعلم كل المعارف الدائرة حول القضايا الاحتمالية والتقريبية

والاشتباهية. فلقد أعلن في «مقال في المنهج» أن «كل ما كان اشتباهيا فهو يوشك أن يكون كاذبا»[٥١]. ومعلوم أن الخطابة والحجاج لا يمكن تصورهما إلا ضمن حقل المعرفة الاحتمالية والتقريبية، لأننا كما يقول برلمان «لا ندخل في المشاورة إذا تعلق الأمر بالقضايا الضرورية. كما أننا لا نحاجج ضد البداهة»[٥٢]. ومن ثم انتهى ديكارت إلى استبعاد هذه المظاهر من حيز الفلسفة[٥٣]، ليعتبر أن المعارف التي تتسم بالمعقولية هي تلك التي نحصلها عبر البرهان، أي بتعدية تلك البداهة الموجودة في المقدمات (الأفكار الواضحة المتميزة) إلى جميع المبرهنات اعتمادا على قواعد استنتاجية يقينية[٥٤]. وكنتيجة لذلك نجده في كثير من نصوصه الفلسفية يمعن في ذم الأساليب الخطابية والجدلية ويرفض المعارف التي تنتجها.

النتيجة نفسها سينتهي إليها أنصار المذهب التجريبي، فهؤلاء يحصرون المعرفة الصحيحة في تلك المستمدة من التجربة وحكم الحواس، إن التجريبيين - بهذا المعنى - يمثلون وجها آخر لموقف عام مشترك بينهم وبين العقلانيين، فمقابل الضرورة والحدس العقلي ويقين البداهة عند أولئك، نجد عند هؤلاء على التوالي، الصدق (معيار الصدق هنا هو التوافق مع التجربة)، والحواس والحدس التجريبي[٥٥]. إننا إذن مع النظرة نفسها المتطلعة إلى حصر نشاط الفكر في دائرة اليقين (سواء كان يقين العقل أو يقين الحواس)، وإبعاد كل ما كان متسما بطابعه الاحتمالي والتقريبي والاشتباهي، فالحقائق التي يبنيها أهل العلم التجريبي لا معنى للمجادلة في قيمتها الصدقية مادامت تستند إلى سلطة التجربة. فهذه الحقائق تتسم بطابعها القطعي الذي لا يترك مجالا للشك والتردد، وذلك بخلاف العلم، الذي نصل إليه باعتماد الوسائل الخطابية والجدلية، من هنا يغدو من المفهوم أن يذهب جون لوك إلى القول «إن الخطابة مرادفة للكذب»[٥٦].

هكذا إذن تجتمع التقاليد الفكرية التي سادت في عصر النهضة والأزمنة الحديثة على وضع الخطابة والسفسطة في سلة واحدة، إذ لا فرق بين الغلط والتغليط، مادامت النتيجة واحدة هي البعد عن الحقيقة والغوص في عالم من الوهم الذي تغذيه اللغة بحيلها البلاغية والبديعية. وقد ساهم بعض نظار هذه الفترة في تحليل مهم لبعض الآليات التي تشتغل بها هذه المعرفة المغلوطة والخادعة، خصوصا الأدوات الحجاجية التي ترد في بعض الخطابات، وتكون ناتجة إما عن الوهم وإما عن الجهل وإما عن الرغبة في مخادعة المخاطبين. مما يضعنا أمام إنتاج متميز يمكننا اعتباره امتدادا لذلك التوجه الفكري النقدي التحليلي للسفسطة. ويمكن الإشارة إلى نماذج من هذه المساهمات:

فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦): لقد تناول الفيلسوف الإنجليزي بيكون هذا الموضوع في سياق دفاعه عن مذهبه التجريبي، الذي يعتبر أحد مؤسسيه الكبار، فقد حاول في دراسة مبكرة نشرها سنة ١٦٠٥ م بعنوان «تقدم العلم» The Advancement of learning، البحث في

منطق جديد يكون أساسا لتكوين العقل الجديد، الذي بدأت معالمه تلوح في عصره، وهو ما يقتضي القيام أولا بإصلاح هذا العقل، والتنبيه إلى ثغراته وعيوبه الطبيعية التي تشكل أرضية مناسبة لنمو مختلف أشكال الغلط والسفسطة[57] إن السفسطة كما بين ذلك بيكون، إنما هي ضرب من أخطاء الفكر والآراء الباطلة التي ترجع أسبابها إلى سوء النظر في الأشياء[58]، ومن هنا سيعمد بيكون إلى تحويل البحث في السفسطة نحو محاولة الكشف عن الأساس النفسي لهذه الانحرافات الفكرية، أي تلك الأسباب العميقة في الذات الإنسانية التي تؤدي إلى الخطأ في الأحكام عند البشر. وفي سياق ذلك وضع بيكون مفهوم الأوهام (أو الأصنام) المغلطة idola mentis، وهي تلك العوامل التي تشوش على عملية الإدراك وتحرفها عن مسارها السليم. وتنقسم هذه الأوهام إلى أربعة أصنافا[59]:

١ـ **أوهام القبيلة itribus**: وهي طبيعية في الإنسان ومشتركة بين جميع أفراده، ومن مظاهرها الميل إلى التعميم مع تجاهل الحالات الخاصة، والنظر إلى الطبيعة باعتبارها محكمة النظام ومطردة الحوادث، والمماثلة بينها وبين الفعل الإنساني.

٢ـ **أوهام الكهف sbecus**: وهي أوهام فردية سببها أن كل واحد منا ينظر إلى العالم من كهفه الخاص (الكهف هنا بالمعنى المجازي الأفلاطوني)، فيرى ما لا يراه الآخرون، ويحكم وفق هواه، فيُكَوّن لنفسه حقائق ذاتية خاصة. ولو تأملنا في هذه الأوهام لوجدناها ناتجة عن عادات المرء وطبائعه الخاصة المتحصلة من تنشئته وتربيته وثقافته.

٣ـ **أوهام السوق fori**[60]: ويقصد بها تلك الأغلاط التصورية التي تسببها اللغة اليومية المشتركة التي تتحكم فيها الحاجات اليومية النفعية، حيث يؤدي استعمال هذه اللغة - على هذا النحو - إلى شحن الفكر بالأوهام والأشباح والمضامين الغامضة التي تنعكس في كثير من المجادلات اللفظية الفارغة.

٤ـ **أوهام المسرح theatri**: وهي الأخطاء المعرفية من معتقدات فلسفية راسخة، ومبادئ مغلوطة نقيم عليها البراهين والحقائق العلمية، وتصير هذه المعتقدات راسخة بسبب سلطتها ونفوذها وطابعها السلفي المتوارث، كما هو حاصل مع الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية في الفكر الفلسفي الغربي وغيره. وقد اصطلح عليها بيكون باسم الأوهام المسرحية، لأن الفلسفات في نظره هي في عمومها أعمال مسرحية تستعرض فيها العوالم التي أنشأتها.

إن أهم ما أضافه بيكون في مجال دراسة السفسطة هو توظيفه للعامل السيكولوجي (أوهام الكهف وأوهام القبيلة) والسوسيولوجي (أوهام السوق) في تحليل السفسطات، وسوف يصير هذا الإجراء تقليدا يأخذ به الدارسون لاحقا. كما أنه أعطى مفهوم الأوهام معنى أقوى مما نجده في مفهوم السفسطة عند أرسطو، فالسفسطة بالمعنى الأرسطي مجرد غلط

استدلالي مموّه، غير أن الأوهام هي عبارة عن عيوب أصلية في تركيب العقل تجعله ينحرف في مجال البحث عن الحقيقة.

جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤): يعتبر لوك أحد رواد التجريبية الإنجليزية، وقد اشتهر بكتابه «دراسة في الفهم البشري»، الذي استعرض فيه تصوره التجريبي، وتناول أسس وطبيعة وحدود التفكير البشري، وانتهى إلى أن المعرفة محدودة بحدود التجربة، وبالتالي فلا يمكن للإنسان أن يدرك أمورا فوق ما تتيحه الملاحظة والاستقراء، بحيث تكون هذه المعارف شديدة الاختلاف والتمايز؛ تبعا للعوامل الاجتماعية والثقافية الفاعلة فيها[١١]. وينعكس ذلك واضحا في معرفتنا الطبيعية (التجريبية)، فهي تتميز بنسبيتها وبطابعها الاحتمالي، وتخضع لكثير من المؤثرات، وتعترضها عقبات جمة، وفي هذا السياق أورد لوك جملة مما يمكن اعتباره سفسطات، أي عقبات حجاجية تغلط التفكير وتحرفه عن مساره الصحيح، وقد عدد في كتابه السابق الذكر أربعة مظاهر من هذه العقبات الحجاجية التي أصبحت تعرف بعده بسفسطات ad[١٢]، وهي:

١ـ argumentum ad verecundiam: ويتعلق الأمر هنا بتلك الممارسات الحجاجية التي تستند على السلطة، سلطة الأشخاص المعتبرين بموقعهم الاجتماعي أو المهني أو بصفتهم العلمية أو أي اعتبار آخر، فلفظ Verecundia يفيد في اللاتينية معاني الاحترام والهيبة التي ترتبط بشخص مميز[١٣].

٢ـ argumentum ad ignorantiam: ويتعلق الأمر في هذه الحالة بحجاج يستغل جهل المخاطب، فيتم إحراجه بدعوته إلى الإتيان بحجج أفضل مما نقدمه له، أو أن يقبل الرأي الذي نعرضه عليه. أي ندعوه ليكون هو البادئ ببيان تهافت الرأي الذي نعرضه عليه، مع العلم أن صاحب الرأي هو المطالب بالدفاع عن رأيه ابتداء.

٣ـ argumentum ad hominem: وهذه العقبة تتمثل في ذاك المسلك الحجاجي الذي يقوم على القدح في شخص المخالف في الرأي، كأن يُتقصد التزامه الأخلاقي أو مؤهلاته العلمية... بينما المطلوب في الحجاج أن ينصب على بيان خطأ الرأي الذي يعتنقه. وواضح أن الغاية من اللجوء إلى هذا الأسلوب هي تعدية نقد الشخص إلى دعواه، أو بيان التعارض بين أقواله وأفعاله.

4- Argumentum ad juridicium : وهذا الوجه من الحجاج هو الوحيد الذي يحظى بقبول جون لوك؛ لأنه يتأسس على الأحكام التي نصوغها حول طبائع الأشياء (الاتصال بالواقع التجريبي)، إنه الشكل الوحيد من الحجاج القادر على إنتاج معرفة صحيحة في نظره.

مناطقة بورويال: لقد تطرق مناطقة بورويال إلى السفسطة في القرن السابع عشر الميلادي، وذلك في سياق توجه جمع بين خلفيتين دينية مسيحية أوغسطينية، وفلسفية ذات

جذور ديكارتية باسكالية[٦٤]. فقد تناول أرنولد ونيكول في كتابهما الشهير «المنطق أو فن التفكير» - من ضمن مباحث عدة - تقنيات الاستدلال، وذلك في القسم الثالث من هذا الكتاب، الذي عنوانه «في الاستدلال»، حيث نجد في هذا القسم فقرتين معقودتين لهذا الموضوع (الفقرتان ١٩ و٢٠) إحداهما وعنوانها «في مختلف طرق الاستدلال السيئ المسماة سفسطات» تتضمن عرضا ودراسة لبعض هذه الصور الاستدلالية الفاسدة[٦٥]. وأكثرها ما سبق لأرسطو وشراحه أن تطرقوا إليها، وهذه الصور السفسطية التي تناولها مناطقة بورويال هي[٦٦]:

- التدليل على أمر ليس هو محل المحاورة، بحيث يتهرب المحاور من موضوع النقاش ليختلق موضوعا آخر يحسن الخوض فيه.
- أن يتعامل مع قضية لم يُبت بعد فيها، كما لو كانت مسألة معلوم صدقها سلفا، وهو ما يصطلح عليه منذ أرسطو بسفسطة المصادرة على المطلوب.
- جعل ما ليس بسبب سببا.
- اعتبار أمر عارض سببا للنتيجة.
- التقدير السيئ للمسألة المدروسة، عبر إغفال حال من أحوالها أو النظر إليها من غير الوجه الصحيح.
- الحكم على أمر انطلاقا مما هو عرضي فيه.
- الانتقال من المعنى المنقسم إلى المركب والعكس.
- اعتبار ما هو صادق بوجه ما صادقا بإطلاق.

الاستغلال السيئ للخاصية الالتباسية التي تميز الكلمات، خصوصا حين ترد كحدود في الأقيسة.

- استخلاص نتيجة عامة عبر استقراء ناقص.

ويؤكد أرنولد ونيكول أن الإحاطة بهذه القواعد، التي تقوم عليها الاستدلالات السيئة، لها فائدة أساسية في تحصين الفكر من أضرارها[٦٧].

والنتيجة العامة التي يمكن الانتهاء إليها هي أن السفسطة في المنظور التقليدي، الذي ترجع أصوله إلى أرسطو، وتترجمه مختلف الأعمال التي أتت بعده وتفاعلت مع تراثه، تتحدد في كونها نوعا من الحجج التي يدعي واضعها أنها حججا مشروعة، من دون أن تكون كذلك، أي أنها نوع من المخاطبة المخادعة المقدوح فيها علميا وأخلاقيا. وهذه الصياغة للرؤية التقليدية حول السفسطة هي الخلاصة التي انتهى إليها هامبلين في عمله التقويمي الشهير للخطاب التقليدي حول السفسطة، المعنون بـ «السفسطات»، الصادر سنة ١٩٧٠، والذي يعتبر صياغة محكمة لتصور القدماء حول السفسطة، يشمل عرضا نسقيا للمساهمة الأرسطية مع

امتداداتها اللاتينية المتأخرة نسبيا، وجولة في ما قدمه التراث الهندي حول هذا الموضوع، إضافة إلى مباحث أخرى ذات صلة بالوضع المنطقي للسفسطة[58]. وسيغدو هذا العمل مرجعا أساسيا لدرس السفسطة في الحجاجيات المعاصرة، كما سيصير منطلقا لمختلف النماذج التنسيقية والأعمال التقويمية، كما هو واضح في التصور التداولي الجدلي، بما هو محاولة لمجاوزة الطرح التقليدي الاختزالي حول السفسطة، وهو ما سنبينه في ما يلي:

الدرس الحجاجي المعاصر والمقاربة الجديدة للسفسطة

مرة أخرى نجد أنفسنا، ونحن نهم بالحديث عن الاهتمام العلمي المعاصر بالسفسطة، ملزمين بالحديث عن الخطابة والحجاج عموما، فالاهتمام بالسفسطة سيمثل في القرن العشرين أيضا امتدادا للعناية التي أصبح يوليها النظار والدارسون، منذ النصف الثاني من القرن العشرين، لقضايا الخطابة والأجناس غير التحليلية من التراث الأرسطي، وهي موضوعات أصبحت تدرس مجتمعة في ما أصبح يسمى بالحجاج.

لقد جاءت هذه الصحوة الجديدة في الدرس الحجاجي صدى لتحولات كثيرة نشير إليها بصورة مركزة. لقد تميزت الأجواء الفكرية التي طبعت القرون الثلاثة الأخيرة بشيوع تقاليد علمية وفلسفية مميزة، فهناك الاتجاهات الوضعية ذات الروح التجريبية، وهناك الفلسفات العقلانية التي أخذت صورا مختلفة، إلى جانب الحركات الفكرية الاجتماعية والتربوية التي تبلورت مع عصر الأنوار والأزمنة الحديثة. ولقد كان الجامع بين هذه التوجهات المتعارضة هو الثورة على القديم، ومعاداة التقاليد، والدعوة إلى بداية عصر جديد، وقد تُرجم ذلك في الصدام العنيف بينها وبين المسيحية كفكر وكمؤسسة، بل امتد هذا الصدام إلى كل أنماط التفكير الوسطوي. في ظل هذه الأجواء المخاصمة للتراث وللماضي لم يكن ممكنا أن تنمو الخطابة وتترعرع، وهي المحسوبة على الفكر القديم وعلى التقاليد التعليمية المسيحية[59]. لقد وجدت الخطابة نفسها في تعارض مع فلسفة العصر التي تتطلع إلى اليقين في العلم والمعرفة، لأن مدار الخطابة هو المحتمل والتقريبي والاشتباهي. كما وجدت نفسها في تعارض مع المجتمع الجديد وثقافته التواقة إلى التحرر والتجدد، لأن الخطابة كانت مادة مغرقة في تراثيتها، ومرتبطة ببرامج التعليم المسيحية السكولائية، بحيث ستكون في مقدمة المعارف التي نالها الشيء الكثير من القدح والنقد، حتى ساد الاعتقاد أن عصرها قد انتهى إلى الأبد، خصوصا مع ذلك الغياب شبه الكلي لهذه المادة على مدار القرون الثلاثة الممتدة بين هذه الفترة وإلى مستهل النصف الثاني من القرن العشرين.

غير أن شأن الخطابة كشأن طائر العنقاء، كما تحكي عنه الأساطير القديمة، إذ سوف تنبعث من رفاتها، لتعود أقوى ما تكون العودة. فبعدما اعتقد الكثيرون أن عصرها ولى إلى

غير رجعة، ها نحن نشهد عودة مكثفة للاهتمام بمباحثها ودراسة إشكالاتها. وسوف نشير في عجالة إلى سياق هذه العودة الجديدة، وإلى أهم التوجهات التي تبلورت تعبيرا عن ذلك.

لقد جاء إحياء الخطابة في منتصف القرن العشرين صدى للتطورات المعرفية التي شهدتها العقود الأولى من هذا القرن، وتجسدت هذه التطورات في تبلور واضح لروح علمية مغايرة لما كان سائدا خلال عصر النهضة والأزمنة الحديثة. لقد تفتق فجر هذا القرن عن انهيار في اليقين، الذي كان يجد أساسه في مبادئ الرياضيات أو قطعيات الواقع المحسوس، فقد كشفت الأبحاث المعاصرة قصور فكرة البداهة الرياضية ذات الأصول القديمة[٣] (وهو ما يمثل ضربة للاتجاه العقلاني)، كما أثبتت علوم الطبيعة خطأ الاعتقاد في واقع بسيط ومطلق يمكن اعتماده منطلقا أحاديا للمعرفة، (وهو ما يمثل هزة عنيفة للتوجه التجريبي)، وامتدت آثار هذه الأزمة التي أصابت أساس اليقين المعرفي إلى مختلف المجالات من منطق ورياضيات وعلوم فيزيائية ومباحث إنسانية... وكان من ثمراتها بداية التحول نحو الاهتمام بالخواص الاحتمالية والارتيابية للموضوعات والمعارف، وتُرجم جانب من ذلك في سلسلة من الأبحاث التي انصرفت إلى دراسة الأجناس اللاصورية واللابرهانية من التراث اليوناني والأرسطي خصوصا. فبدأت العودة إلى النظر في كتب أرسطو حول الجدل والخطابة والشعر والسفسطة... بعدما كان «أرسطو التحليلي البرهاني» يحجب عن الباحثين (خصوصا الفلاسفة والمناطقة) كل أثر لـ «أرسطو الجدلي الاحتمالي»[٤].

إن هذه الحاجة المعرفية إلى إحياء الخطابة، وتطوير الدرس الحجاجي تضافرا مع حاجة أخرى ارتبطت بما استجد في الحياة العامة من تحولات شملت مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية، وتجسدت بعض مظاهرها في انتعاش النظم السياسية الديموقراطية، التي حملت معها روحا جديدة تؤمن بالتعدد والانفتاح بدل التوحد والانغلاق، فقامت الاتجاهات السياسية المختلفة، وتشكلت الأحزاب والجمعيات والنوادي والهيئات الأهلية، وأصبحت النقاشات العامة والخاصة حول البرامج والمذاهب والاختيارات سلوكا يوميا. وقد مثلت وسائل الإعلام مجالا أساسيا لبروز هذا التنافس، خصوصا أنها شهدت تطورا هائلا مع ثورة الاتصال السمعي/البصري، بحيث أصبح العالم يعيش في عصر سِمته التواصل، وبالأساس التواصل الحجاجي الذي يسعى فيه الفرد إلى إقناع غيره بوجهة نظره، واستمالته إلى جانبه، فلا تكاد تمر لحظة إلا وتعترض المرء مبارزة حجاجية، سواء كان ذلك حديثا عابرا في الشارع، أو مباحثة علمية في الجامعة، أو مرافعة قضائية في المحكمة، أو مقارعة سياسية في وسائل الإعلام المتنوعة، أو مساجلة مذهبية في محفل من المحافل أو مفاوضة تجارية في عالم المال والأعمال.

ولا بد لهذا الواقع الحجاجي الثري من علم ينظر فيه، ويبحث في أسئلته وقضاياه، ويواكب تطوراته وتقلباته. وهذا بالذات ما سيشهده النصف الثاني من القرن العشرين،

إذ سرعان ما بدأ الحديث عن ميلاد فرع علمي جديد يسمى تارة بالخطابة الجديدة، وتارة أخرى بالحجاج، إضافة إلى تسميات أخرى كثيرة[٧٢]، كالفكر النقدي والاستدلال والمنطق اللاصوري والمنطق التطبيقي.

وقد اهتم بهذا المبحث - في البداية - الفلاسفة وأهل المنطق والقانون. وسنة بعد سنة أخذت هذه الدراسة تحتل مكانها في أوساط الباحثين من تخصصات متنوعة، وأصبحت تغزو المؤسسات العلمية، حتى صار بالإمكان مع مطلع الثمانينيات عقد مؤتمرات دولية خاصة تنظر في هذا المبحث من زوايا متعددة[٧٣]، وتحاول رسم معالم الدرس الحجاجي عبر إحياء التراث المرتبط به من جهة[٧٤]، وفتحه على أسئلة العصر العلمية والعملية من جهة أخرى. ثم تُوج هذا التطور بأن أصبح للخطابة والحجاج في بعض الدول شعب مستقلة، ودوريات علمية مختصة، تساهم في إغناء هذا الفرع المعرفي الجديد، وفي تقويم مختلف الأعمال التي تنجز في إطاره[٧٥]، خصوصا بعدما أضحت المفاهيم الحجاجية تساهم في مقاربة ظواهر أخرى، بعدما وُصِل الحجاج بكثير من الفروع العلمية الإنسانية، كاللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد...إلخ.

ومن الزاوية التاريخية يتفق العديد من الدارسين على أن نقطة البداية في هذا الاهتمام الجديد كانت من توقيع شاييم بيرلمان وأولبريخت تيتيكا، من خلال كتابهما الفذ الوافي في الحجاج الذي صدر سنة ١٩٥٨، وحاول فيه الباحثان إحياء الخطابة في حلة جديدة، فكان كتابهما - كما يدل عليه عنوانه الفرعي - خطابة جديدة منفتحة على أسئلة العصر وقضاياه المستجدة. وقد تزامن هذا العمل كذلك مع صدور مؤلَّف آخر لا يقل عنه أهمية، والذي أصبح منطلقا لأعمال كثيرة تفاعلت معه تقويما وتوسيعا وتشغيلا، يتعلق الأمر بالمؤلف الشهير لستيفان تولمين «استعمالات الحجة» الصادر كذلك سنة ١٩٥٨[٧٦]، وهو كتاب حاول فيه تولمين إضفاء طابع علمي على البحث الحجاجي، من خلال وضع نموذج يفيد في تمثيل بنية العملية الحجاجية، كما يمكن أن تتحقق في أي وضعية أو أي فرع علمي[٧٧]. وسيصير هذا النموذج موجها لمختلف الأعمال اللاحقة، في إطار المدرسة الأمريكية في الحجاج، التي أصبحت تندرج ضمن ما يصطلح عليه بالخطابة المعرفية[٧٨].

إن هذا الإنجاز النظري المهم، الذي زخرت به ساحة الدرس الحجاجي، جعل النظار والدارسين يتطلعون إلى نقل الحجاج من مجرد دراسة نظرية خاصة ليتحول إلى تقنيات تطبيقية يمكن اعتمادها فعليا في الممارسة الحجاجية الواقعية. وفي هذا السياق ظهرت توجهات تعنى بالجانب التعليمي وبالممارسة الجماهيرية اليومية للنشاط التدليلي الذي يحتاج إلى تطوير وتجويد[٧٩]، وفي السياق نفسه سيؤكد عدد من الباحثين أن هذه الملكة الحجاجية لن تكتمل إلا بالانفتاح على درس السفسطة، أي تلك الأحوال التي يخرج فيها الحجاج عن

وجهه النموذجي ليتحول إلى ممارسة باطلة، منتجة لما اصطلحنا عليه أعلاه بالحجج المعوجة. وهو ما يخل بما ينبغي أن يكون الهدف الأصلي من وراء كل ممارسة حجاجية عاقلة، ويخرق القواعد والأعراف الأساسية لهذا النشاط المتميز. خصوصا إذا علمنا أن أي نشاط حجاجي هو من حيث طبيعته النوعية يكون في العادة مرشحا للانزلاق إلى ممارسة غير سليمة، بسبب ما يحيط به من معطيات نفسية واجتماعية[٨٠]. من هنا برز في الدرس الحجاجي المعاصر توجه يصطلح عليه بتوجه مقاربة السفسطة، الذي أصبح يلقى عناية كبيرة من الدارسين والنظار خلال العقود الأخيرة، وهذا التوجه يعد عنصرا مكملا للدرس الحجاجي لا يتم هذا الدرس إلا به، لأن البحث في السفسطة يمثل - بعبارة كريستيان بلانتان - الوجه السالب للحجاج مقابل الوجه الموجب، الذي يدرس النشاط الحجاجي السليم[٨١]. فالدراسة التحليلية النقدية للسفسطة هي بمنزلة تكملة للنظرية الحجاجية العامة، وهذا ما يفسر ازدياد العناية بهذا المبحث في الحجاجيات المعاصرة. وسوف نخصص ما تبقى من مقالنا هذا للحديث عن هذا التوجه، مركزين أساسا على أبرز مدرسة في إطاره، وهي المدرسة الهولندية لفان إيمرن وروب خروتندورست.

توجه دراسة السفسطات في الحجاجيات المعاصرة

السفسطة، مقابلها الفرنسي في العادة sophisme[٨٢]، وفي الإنجليزية fallacy، اصطلاح بات لا يخلو منه مؤلف جامع في مجال الحجاج. فإذا كان لفظ sophisme يفيد في أصله اللغوي اليوناني - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - الانتساب إلى الحكمة (صوفيا/الحكمة)، فإن اللفظ fallacy ذا الأصل اللاتيني يختلف في مدلوله الحرفي، فنجد في معجم Gaffiot أن النعت Fallax في اللاتينية يفيد معنى مغلط وخادع، والاسم المقابل له fallacia معناه الخدعة والحيلة بل وحتى السحر[٨٣]. وتخصص اللاتينية لفظ fallaciloquus للدلالة على الخداع الذي يتم بواسطة القول، ومنه الفعل fallo وfaller الذي يفيد خداع شخص ما، ويفيد في سياقات معينة «خيب أمل شخص، وخان العهد، وأخلف الوعد...إلخ[٨٤]». فالملاحظ أن هذا اللفظ يرتبط في أصله الاشتقاقي اللاتيني بمعاني قدحية (الكذب، الخديعة، الحيلة، الغلط...) وهذه المظاهر لها حضور كبير في العلاقات الإنسانية، وتنعكس بوضوح في النشاط القولي، وخاصة في مظهره التحاوري. وقد اعتنى الفكر الحجاجي المعاصر - كما فعل دارسو الخطابة القدماء - بهذه المظاهر مدرجا إياها تحت التسمية القديمة نفسها (السفسطة)، فتوالت الأعمال خلال العقود الأخيرة حول السفسطة، واشتهرت بعض الأبحاث والنظريات أهمها كتاب هامبلين المذكور أعلاه الذي صدر سنة ١٩٧٠ والمعنون بـ «السفسطات»، والمؤلف المشترك بين وودز ووالتون «الحجج: منطق السفسطات» سنة ١٩٨٢، الذي يعتبر توسيعا لمؤلف هامبلين، وعشرات من

الدراسات المنشورة في الدوريات المتخصصة في الحجاج. وفي السياق نفسه تأتي مساهمة الباحثين الهولنديين فان إيمرن وروب خروتندوست «السفسطات من منظور تداولي جدلي»، التي أصبحت تعد أهم مساهمة نسقية محكمة البناء تتوخى البحث في السفسطات، والاستفادة من التراث الدراسي الكلاسيكي القديم لهذه الظاهرة، في تعزيز الدرس الحجاجي المعاصر. وقد اندرجت هذه المساهمة في إطار مشروع متميز يسعى إلى إدماج السفسطة - بعد إجراء التحويلات اللازمة عليها - في نمذجة شاملة للمحاورة النقدية بما هي نمط خاص من الحوار يتسم بقدر معتبر من العقلانية[85]. وقبل أن نعرض مضمون هذه النمذجة يجب علينا بيان المقصود بالمحاورة، وتحديدا المحاورة النقدية.

أنماط الحوار وخصائص المحاورة النقدية

إن المحاورة (أو الحوار) Dialogue في الأدبيات الحجاجية المعاصرة[86] هي متوالية من الرسائل أو أفعال الكلام يتداولها واحد أو أكثر من المشاركين. ويكون الحوار بوجه عام بين طرفين، الأول يسأل والثاني يرد، ويجب فيه أن يكون ذا هدف يتعاون الطرفان من أجل تحقيقه، ويلتزمان لأجل ذلك بجملة من الضوابط والمقتضيات.

وللحوار مظاهر متعددة وأنماط كثيرة ليست المحاورة النقدية التي يتحدث عنها إيمرن وخروتندورست إلا أحدها، ويحدث التمييز بين هذه الأنماط تبعا للوضع الذي يميز لحظة انطلاق المحاورة، وكذلك القواعد التي تحكم سيرها، الذي ينحو إلى تحقيق الهدف المسطر لحظة البدء في المحاورة. وسنعرض بشكل مركز أهم أنماط الحوار حتى نتمكن من الوقوف على المميزات النوعية للمحاورة النقدية، باعتبارها نمطا متفردا من الحوار وقع عليه اختيار إيمرن وخروتندوست كإطار يُدمَج فيه تصورهما الجديد للسفسطة.

إن أنماط الحوار هذه يمكن تحديدها بشكل مركز كما يلي[87]:

- **المقارعة الشخصية personal quarrel**: وهي نمط يسود فيه الهجوم المطبوع بنوع من العنف، ويكثر فيه تحريك العواطف وحشد الحجج كيفما كانت وبأي وجه كان، ويطغى فيه الاتهام المتبادل ويقل فيه التعقل والاتزان، لأن الهدف الذي يوجهه هو مجرد الرغبة في قهر الخصم وإلجامه، وهذا ما يفسر لجوء المتقارعين إلى استعمال مختلف أنواع السفسطات في هذا النمط، الذي يعتبر الفضاء المناسب للسفسطة، وخاصة سفسطة ad hominem التي تتمثل في تقصد ذات المخاطب بدل أفكاره ودعاواه.

ولا يخفى أن هذا النمط من المحاورة يحتل رتبة دنيا في سلم النشاط الحجاجي العاقل.

- **المنازعة الجدلية forensic debate**: وهذا النمط هو أكثر انضباطا من المقارعة الشخصية، حيث يُستنَد فيه إلى مرجع معين (حكم فردي أو جماعي) لتحديد أي الحجج أجود

وأيها أقل جودة، ويكون هذا النمط من الحوار محكوما بجملة من القواعد تحدد الضوابط التي يجب على المشاركين احترامها، فهي تقرر متى يمكن لهذا المحاور أو ذاك أن يتكلم وكم يمكنه أن يأخذ من الوقت... وقد تكون هذه المنازعة مشهودة من طرف جمهور يُرجَع إليه في الحكم على نتيجتها باعتماد مقياس الأغلبية. ورغم أن المنازعة الجدلية أقرب إلى التفكير المنطقي المتعقل من المقارعة الشخصية، لكن نقطة الضعف في هذا النمط من الحوار، تتمثل في كون الهدف الأساس بالنسبة إلى المتحاورين يبقى هو الظفر في هذه المنازعة، وبالتالي نجدها تنجر في الغالب إلى وسائل غير مناسبة للضغط على الجمهور (أو الحكم عموما). فمادام أن الهدف هو الظفر في المنازعة فإن ذلك عادة ما يكون على حساب القيمة المنطقية والعقلانية للحجج بحيث تكثر فيها المكابرة والمعاندة[٨٨].

ـ **الحوار التفاوضي negotiation dialogue**: إن الهدف الأساس في الحوار التفاوضي هو المصلحة الذاتية، والمنهج المعتمد فيه هو المساومة، لذلك فإن بعض المناطقة يطلقون عليه المنازعة المؤسسة على المنفعة[٨٩]. وبناء على ذلك لا يبقى هناك مجال لادعاء الحياد والتجرد والموضوعية في طلب الصدق، فالأصل في هذا النوع من الحوار هو أن كل طرف يسعى إلى الربح الشخصي، وبالتالي فإن القيمة الصدقية للمسائل التي ترد في سياقه وأحقية الاعتقاد فيها، لا تحتفظ بموقعها المركزي، كما أن الضوابط المنطقية التي ينبغي أن تخضع لها صياغة الحجج لا تعود لها الأهمية نفسها، ويصير الاهتمام الأكبر إلى القدرة على جني أكبر قدر من الربح عبر المساومة. كما أن الطرفين يكونان ملزمين بالتنازل، إذ إن الكسب في هذا الطرف يقابله بالضرورة خسارة في الطرف الآخر، ويبقى الحوار هو الأداة التي تمكّن من التعاون لكي يأخذ كل طرف نصيبه، ومن هنا كان وصف هذا النمط من الحوار عند البعض بالتعاون التنافسي[٩٠].

ـ **المباحثة inquiry** : إن المباحثة، كما يستفاد من اسمها، نمط من المحاورة تكون الغاية من ورائه تحصيل المعرفة[٩١]، وبالتالي فإن هذا الضرب من المحاورة يشهد على الدوام مسارا تصاعديا، ويكون المنطلق فيه العمل على تجاوز حالة نقص في المعرفة. وتتميز المباحثة بأن المقدمات التي يستند عليها المتحاوران يشترط فيها أن تكون معلومة الصدق، يقر طرفا المباحثة معا بجواز الاستناد عليها، ولذلك نجد أن المشاركين في هذا النمط من المحاورة يفترض فيهما نوع من الحياد والتجرد والسعي نحو الصدق الموضوعي، إذ إن الأصل فيهما أنهما متعاونان وليسا متعاندين. ويكون معيار الجودة في الحجج هو البداهة، بحيث يتجه الجهد نحو استخلاص النتيجة من مقدمات بدهية، كما أن الضوابط المنطقية في بناء الحجج تأخذ اعتبارا مهما. وهكذا يبدو أن المباحثة تمثل النموذج الأقرب إلى العلمية في منهجها ومعاييرها.

- **المحاورة النقدية[92] (أو الحوار الإقناعي) critical discussion**: وهي بيت القصيد بالنسبة إلينا، ففي هذا الضرب من الحوار تحدث المواجهة بين طرفين، ويكون هدف كل طرف هو إقناع الطرف الآخر بدعواه، ويتم لأجل ذلك اعتماد مسلك التدليل على الدعوى. وينبغي في التدليل على الدعوى أن تراعى فيه جملة من القواعد التي حصل التسليم بها من جهة الطرف الآخر. فكل من انخرط في هذا الضرب من الحوار عليه أن يلتزم بالسعي إلى إقناع محاوره بالاستناد إلى المقدمات التي يقبل أو يسلم بها هذا المحاور (وهنا تختلف المحاورة النقدية عن المباحثة التي تشترط أن تكون المقدمات مقبولة من الطرفين). وتبعا لذلك فإن هناك نوعين من الحجج يمكن التوسل بهما في المحاورة النقدية، الحجج الداخلية، ويتعلق الأمر هنا بالعمل على انتزاع الحجج من القضايا التي يسلم بها المحاور في المحاورة ذاتها. وهناك مسلك آخر في طلب الحجج، يتمثل في استدعاء حجج خارجية وهي قضايا ووقائع جديدة يتم قبولها لأنها بديهيات علمية أو معطيات يقطع بها أهل الخبرة، الذين يمثلون في هذا السياق طرفا ثالثا يتخذ مصدرا محايدا للخبرة. وتشترط المحاورة النقدية كذلك أن يلتزم المتحاوران بالتعاون في ما بينهما للوصول إلى حل المحاورة، فكل طرف يظل ملزما بإفساح المجال للطرف الآخر حتى يعرض دعواه ويستوفي مسائله.

وتنقسم المحاورة النقدية بدورها إلى نمطين اثنين:

- **محاورة نقدية تناظرية**: وفي هذا النمط يكون كل طرف ملزما بالدفاع عن دعوى خاصة به، ويسمى هذا الإلزام أو الالتزام بعبء التدليل، فكل واحد منهما يتحمل[93] هذا العبء التدليلي، بحيث نقول إن الالتزام بين الطرفين يتسم بالتعارض الأكبر، أي إن كل طرف يتحمل دعوى تتعارض مع دعوى الطرف الآخر، ومن ثم يجد نفسه ملزما بالتدليل عليها. ومعنى ذلك أن درجة الالتزام بينهما تكون متعادلة.

- **محاورة نقدية لا تناظرية**: وفي هذا النمط لا يكون المتحاوران على الدرجة نفسها من الالتزام، فالطرف الأول يدعي دعوى معينة، والطرف الآخر يكتفي فقط بأن يسأل ويشكك في هذه الدعوى، ويعترض على الحجج التي يوردها العارض، فالأول يتحمل عبء التدليل، بخلاف الآخر الذي لا يكون ملزما بالدفاع عن الدعوى المعارضة، فنقول إن عبء التدليل عنده سطحي لأنه يقوم فقط بالتشكيك، وفي هذه الحالة يكون الالتزام بين الطرفين متسما بالتعارض الأخف.

وهناك أنماط أخرى من المحاورة أقل أهمية مما تم عرضه، فهناك مثلا الحوار الاستعلامي information seeking، وفي هذا النمط من الحوار، يكون هدف أحد الطرفين هو الوصول إلى علم يعتقد الطرف الثاني أنه محيط به. وهناك الحوار التفعيلي (أو الإنهاضي) action seeking، الذي تكون الغاية منه حمل المخاطب على إنجاز فعل ما وحثه على السلوك

بوجه محدد يرتضيه الطرف الأول. ثــم هناك أيضا الحوار التعليمي :educational dialogue. وفيه يكون هدف أحد الطرفين (المعلم) هو تلقين الطرف الآخر (المتعلم) معرفة محددة.

ويمكن تمثيل هذه الأنماط في الجدول التالي[٩٤]:

الحوار	الوضع لحظة الانطلاق	المنهج	الهدف
المقارعة الشخصية	اضطراب انفعالي	تقصد ذات الشخص	قهر الخصم
المنازعة الجدلية	المناظرة	المدافعة بالقول	كسب الجمهور السامع
المفاوضة	مصالح مختلفة	المساومة	المنفعة الشخصية
المباحثة	افتقاد الدليل	قاعدة المعارف	بناء الدليل
المحاورة النقدية	اختلاف الآراء	حجج داخلية وخارجية	إقناع الطرف الآخر
الحوار الاستعلامي	افتقاد المعلومة	التساؤل	الحصول على المعلومة
الحوار التعليمي	غياب المعرفة	التعليم	المشاركة في المعرفة
الحوار التفعيلي	الحاجة إلى العمل	التوجيه الأمري	حصول العمل

ومن ضمن هذه الأنماط تبقى المحاورة النقدية هي النموذج والصورة المثالية المعيارية للمحاورة المحمودة، والخروج عنها إلى الأنماط الأخرى قد يعيق تحقيق الهدف من المحاورة، ويؤدي إلى سوء الفهم والوقوع في الأغلاط، بل قد يصل الأمر بالبعض إلى تقصد الخروج عن الصورة النموذجية للمحاورة من أجل ارتكاب السفسطة والتغليط على المحاور[٩٥].

إن المحاورة النقدية ـ والحوار الحجاجي عموما ـ لها أطوار أربعة تمر منها قبل الوصول إلى حلها، وهذه الأطوار هي كالتالي[٩٦]:

١ـ **الطور التنازعي**: وخلال هذا الطور يُعلَن عن وجود حالة تنازع، ويُبسط الخلاف وتُعيَّن المسألة التي يدور حولها النقاش، أو باصطلاح عربي أصيل تحرير محل النزاع.

٢ـ **الطور الانفتاحي**: ويُتخذ خلال هذا الطور القرار بحل النزاع بواسطة محاورة موجهة بقواعد حجاجية، ولأجل ذلك يقوم أحد الطرفين باتخاذ موقع العارض، وهو ما يعني استعداده لأن يحاجج من أجل الدفاع عن وجهة نظره، بينما يلعب الطرف الآخر دور المعترض، وهو ما يعني أنه مستعد لمواجهة العارض بصورة منظمة لكي يجبره على الدفاع عن رأيه المعروض. إن السير الناجح لهذه المحاورة يقتضي التواضع على معطيات الانطلاق وقواعد المحاورة، أي الاتفاق حول الطريقة التي ستُتبَع في إدارة التنازع وتوجيه المحاورة، ويقوم الطرفان معا باختيار نمط الحوار الذي سيتم الأخذ به، أو على الأقل التصريح بقبولهما الإرادي أن يكونا طرفين في نمط من أنماط المحاورة[٩٧].

٣ـ **الطور الحجاجي**: في هذا الطور يتصدى العارض للدفاع عن معروضه، أما المعترض فيقوم بالإلحاح في طلب المزيد من الحجج، خصوصا إذا بدا له تقصير من طرف العارض في الوفاء بمهمته. إن هذا الطور من المحاورة قد يعتبر هو المحاورة ذاتها، وذلك بالنظر إلى دوره الحاسم في حلها.

٤ـ **الطور الختامي**: في هذا الطور تُحلُّ المحاورة، وذلك بأن يقع الإعراض l'abandon، وهذا الإعراض إما عن الرأي المعروض، وإما عن الاعتراض الذي وجه لهذا الرأي. فإن كان الإعراض عن الرأي المعروض يكون النجاح في المحاورة من نصيب المعترض، وإن كان الإعراض عن الاعتراضات الموجهة للرأي المعروض، يكون النجاح قد حالف العارض. وتنتهي المحاورة في الحالة الأولى ـ أي الإعراض عن الرأي المعروض ـ إلى تقلد العارض رأيا معارضا لرأيه السابق، أو تقويم رأيه وتعديله، أو تقلد رأي محايد. أما في الحالة الثانية ـ أي الإعراض عن الاعتراضات ـ فإن المعترض يجد نفسه ملزما بوضع لا بديل عنه، وهو قبول وجهة نظر العارض.

السفسطة في المحاورة النقدية

لقد وقع اختيار الباحثين إيمرن وخروتندوست على المحاورة النقدية باعتبارها نموذج الحوار العاقل، واتبعا في سبيل إدراج مفهوم السفسطة ضمن هذا النموذج مسلكا أصبح دارجا في كثير من النظريات اللغوية المعاصرة، وذلك عبر تقرير القواعد المعيارية للحالة النموذجية في المحاورة، ثم البحث في أوجه الخرق التي يمكن أن تتعرض لها هذه القواعد، بحيث تكون السفسطة هي بالذات تلك الانزياحات عن القواعد[٩٨].

لقد أكد الباحثان - منذ البدء - أن الحجاج يبقى السبيل الوحيدة إلى حل النزاع بين المتحاورين، غير أن الدخول في الحجاج يستلزم مراعاة جملة من القواعد التي تضمن أن

يتحقق ذلك في صورة تكون أقرب إلى النموذج المثالي للمحاورة العاقلة. ولكي تُصاغ هذه القضية بنوع من الدقة والوضوح العلمي سيقرر الباحثان اعتبار الحجاج فعلا من أفعال الكلام، أي أنهما سيدرجان مبحث الحجاج ضمن نظرية أفعال الكلام باعتبارها إطارا يوفر الأدوات الضرورية لوضع مقاربة نظرية / جدلية تصف الحالة النموذجية للتفاعل الحجاجي، الذي يتم خلال المحاورة النقدية، بحيث يتسم هذا الوصف بالكلية والنسقية. وللإشارة فإن نظرية أفعال الكلام تعتبر من النظريات التي أصبحت تحظى بعناية الدارسين في حقل اللسانيات التداولية، وقد أُسست هذه النظرية مع مطلع الخمسينيات من القرن العشرين على يد جون أوستين، وتم إغناؤها وتوسيعها من طرف جون سورل وبول غرايس[99]. ثم جاءت مساهمة فان إيمرن وخروتندوست، التي يمكن اعتبارها لحظة تحول نوعية في تطور هذه النظرية، إذ ستنتقل من نظرية لأفعال الكلام البسيطة، لتصبح نظرية موسعة تشمل الأفعال اللغوية المركبة، فضلا عن الأفعال اللغوية البسيطة[100]. وبهذه الصورة الموسعة لنظرية أفعال الكلام يمكن الحديث عن الحجاج كفعل كلامي مركب، أي كفعل مؤلف من أفعال تكلمية فرعية كالادعاء والاعتراض.

إن نشاط المتحاورين سيصير في هذا المنظور عبارة عن متوالية من أفعال الكلام التي تحكمها جملة من القواعد تدفعها دفعا لتحقيق أكبر قدر ممكن من النجاح، وهو المتمثل في حل النزاع. والنموذج التداولي الجدلي يوضح مجمل هذه القواعد التي ينبغي أن تضبط توزيع أفعال الكلام في سياق الأطوار الأربعة المذكورة أعلاه، التي يتعين أن يمر منها حل المحاورة، ويعين في كل لحظة من لحظات التفاعل الحجاجي ما هي أفعال الكلام المناسبة التي يحق أو يلزم إنجازها. كما أن هذا النموذج يقدم الأليات التي تمكن من فحص هذا النشاط والتحقق من مقدار التوافق بين الممارسة الفعلية للحجاج، والمتطلبات التي يقتضيها الوصول إلى الهدف المنشود وهو حل النزاع.

ولعل نقطة البداية الأساسية في هذا المسعى تتمثل في النية والقصد اللذين يحركان المتحاورين، فصلاح النية والقصد تكون له آثار مباشرة في السلوك التحاوري، إذ يضمن السير الجيد للمحاورة، ويمنحها قيمتها باعتبارها سلوكا عاقلا منزها عن العبث[101].

وينبغي لهذه النية أن تكون متعلقة تعلقا قويا بالهدف البعيد للمحاورة، وهو الوصول إلى حلها، ويترتب على ذلك أن المتحاورين ملزمان، كلا من جانبه، بالإقلاع عن الوضع الذي كان عليه، إذا ما تحقق من ضعف الحجج التي أقام عليها دعواه، وأن يتخلى عن الشكوك والاعتراضات التي سبق أن أدلى بها في سياق العملية الحجاجية، وإذا ما تم تصحيح هذا القصد، فإنه لا محالة يثمر جملة من المظاهر السلوكية والأفعال الكلامية التي تصب مجتمعة في السير الجيد للحجاج بعيدا عن العبث والمشاغبة التي لا تجدي في حل الخلاف.

وقد حاول الباحثان استجلاء هذه المظاهر وتنظيمها في شكل مجموعة من القواعد، وأطلقا عليها اسم «قواعد النموذج المثالي»، أي أن هذه القواعد إذا ما تم احترامها والتقيد بمقتضياتها فإن المتحاورين يكونان أقرب إلى الصورة النموذجية المثالية للمحاورة النقدية، ويكون ذلك أيضا دليلا على صدق النية والقصد إلى العمل على حل النزاع. وفي المقابل يكون الخروج عن هذه القواعد إخلالا بهذا النموذج المثالي، وانزياحا إلى صور من الممارسات التي تبعد المحاورة عن تحقيق هدفها، وتنزلها في مراتب دنيا من سلم العاقلية. وتتفاوت درجة خطورة هذا الخرق الذي تتعرض له قواعد النموذج التداولي الجدلي للمحاورة النقدية، بحيث يمكننا التمييز بين مرتبتين أساسيتين:

— **مرتبة الخرق الأقصى** : ويكون ذلك بأن يغيب القصد الراسخ في إنجاح المحاورة، فيقع الاستهتار بقواعد النموذج، بحيث تصير المحاورة ذاتها مهددة بالتحول إلى مشاغبة، والسقوط في نوع آخر من الحوار، كالمقارعة الشخصية أو مجرد العبث واللغو الذي لا يفيد. فبغياب القصد الذي يعد ضامنا لقيام المحاورة النقدية يتعذر تحقيق الهدف الذي من أجله كان الدخول في هذه المحاورة، وهو حل المنازعة. لذلك فإن كل متحاور صح عنده - بعد استفراغ الوسع - أن الطرف الآخر لا يقصد من المحاورة غير العبث واللغو يكون حريا به أن يكف عن هذه المحاورة، وهذا الموقف ينبغي أن يكون آخر ما يلجأ إليه عملا بما أسماه الباحثان بـ «استراتيجية التفسير الأقصى بالمعقولية»، أو ما يمكن أن نترجمه في سياقنا التداولي بحسن الظن بالمحاور، أي أننا نبقي على اعتقادنا في جدية المحاور وسلامة قصده ما أمكننا ذلك، وفي هذا الصدد يقول إيمرن وخروتندورست(١٢):

«إن تطبيق استراتيجية التفسير الأقصى بالمعقولية يفترض أننا نولي أقصى ما يمكن من الثقة للشخص المتهم بارتكاب السفسطة، لأن كل الأفعال اللغوية التي ينجزها تعتبر من حيث المبدأ مساهمات ممكنة في حل المحاورة. إلى أن يتضح أنها ليست مساهمات، فنعتبرها من ذلك الحين بمنزلة انقطاعات في خط سلوك المشاركين المتعقلين، كما تم تحديده بواسطة قواعد المحاورة النقدية».

— **مرتبة الخرق الأدنى**: قد يحصل في بعض الحالات أن يقع خرق واحدة أو أكثر من قواعد النموذج التداولي الجدلي للمحاورة النقدية، غير أن هذا الخرق مع ذلك لا يشكل تهديدا شاملا للمحاورة، وإنما مجرد انزياحات جزئية قابلة للتدارك، أو بعبارة أخرى أغلاط يقع فيها المتحاوران عادة، ولا يكون الدافع إليها قصدا سيئا، أو استهتارا بمتطلبات المحاورة. وهذه الانزياحات الجزئية هي بالذات ما يطلق عليه الباحثان اسم السفسطات. فالسفسطات إذن مظاهر لا تكاد تخلو منها محاورة نقدية، وتتمثل في أضرب متنوعة لخرق قواعد النموذج المثالي للمحاورة النقدية. وهنا نجد الفكرة التجديدية الأساسية للباحثين

في مجال دراسة السفسطة، إذ إن السفسطة تغدو في إطار هذا التصور مفهوما أساسيا ضمن النموذج التداولي الجدلي يمكن من وصف مختلف مظاهر الخرق التي قد تتعرض لها المحاورة النقدية، وحول أهمية هذا المفهوم في النموذج التداولي الجدلي نسوق النص التالي للباحثين[103]:

«إن المقاربة التداولية الجدلية للسفسطات التي عُرِضت هنا تسعى جاهدة أولا إلى بسط نظرية في السفسطة تطرح بديلا ملائما للمعالجة المألوفة التي تفتقد الصياغة النظرية... فنحن ننظر إلى السفسطات كأقوال يؤدي ورودها في المحاورة إلى تهديد فرص الحل: فهي تمثل أضربا لخرق قواعد المحاورة النقدية. ونموذجنا التداولي للمحاورة النقدية يلتزم بأن يغطي كل المظاهر ذات الصلة بهذا النمط من المحاورة، وذلك بالصورة التي تمكننا من استحضار الأغلاط الحجاجية، المسماة تقليديا بالسفسطات، استحضارا كليا، ومن تحليلها تحليلا أكثر تنسيقا».

وبالعودة إلى التصور النظري الناظم لهذا النموذج التداولي الجدلي ـ وهو نظرية أفعال الكلام في صورتها الموسعة كما سلف الذكر ـ فإن السفسطة سينظر إليها هي أيضا كفعل من أفعال الكلام مثله مثل الأفعال الأخرى التي تساهم في ارتقاء المحاورة النقدية، وتَقدمِها نحو حل المنازعة، والاختلاف بينهما يكمن فقط في أن السفسطات أفعال كلامية لا تتقدم بالمحاورة إلى الأمام وإنما تتقهقر بها إلى الوراء، وتعيق فرص حل المنازعة، بعبارة أخرى إنها تمثل أفعالا كلامية سلبية. لذلك كان التعرف عليها بدوره عاملا إضافيا يعزز خطوط نجاح المحاورة، فهو يمكن من الاحتراز عن الوقوع فيها، ويقلص من حجم النتائج السلبية التي تترتب عليها. لذلك كان من المفيد الكشف عنها، والتخلص منها حتى تستمر العملية الحوارية في صورتها السليمة وتتجه صعودا نحو حل المنازعة.

يقول الباحثان[104]: «يدل مصطلح «السفسطة» في تصورنا التداولي الجدلي، على أفعال اللغة التي تعوق بوجه كيفما كان حل منازعة ما في سياق المحاورة... ففي هذا المنظور لا يعني ارتكاب سفسطة ما إقداما على سلوك مقدوح فيه أخلاقيا، ولكنه يشكل غلطا من حيث كونه يعيق الجهود التي تبذل من أجل حل المحاورة».

إن المحاورة النقدية قد تستمر رغم حصول الخرق لقواعدها، فهذا الخرق في درجاته الدنيا لا يشكل سوى غلط طبيعي في سياق المحاورة. لكنه قد يبلغ درجات من الخطورة والإضرار بالمحاورة النقدية تشكل تهديدا بالقوة لكل إنهاء ناجح لها.

وسوف نقوم في البداية بعرض قواعد المحاورة النقدية التي يفترض أن المتحاورين يراعيانها في سياق الأطوار الأربعة المتتابعة التي تمر منها، ثم بعد ذلك نبرز أضرب الخرق التي تطال كل قاعدة، وهي بالذات تشكل سفسطة من السفسطات المعروفة تقليديا، وبهذه

الطريقة يتم استيعاب الخطاب التقليدي حول السفسطة واستثماره في ترصيص compactifier[105] التصور المعاصر الذي تمثله النظرية التداولية الجدلية للمحاورة النقدية.

إن عدد هذه القواعد - كما تصورها الباحثان - عشر ننقلها كاملة كما يلي[106]:

القواعد الجدلية النموذجية للمحاورة النقدية

القاعدة الأولى

يجب على كل مشارك من جانبه ألا يحرم الطرف الآخر من تدعيم أو نقد الدعاوى المعروضة.

القاعدة الثانية

أيما طرف نَزَع إلى دعوى معينة فهو ملزم بالمدافعة عنها إذا طُلِب منه ذلك.

القاعدة الثالثة

إن نقد الدعوى ينبغي أن ينصب على الدعوى المعروضة فعلا من طرف العارض.

القاعدة الرابعة

لا تتحقق المدافعة عن الدعوى إلا باعتماد أدلة مناسبة لها.

القاعدة الخامسة

يمكن لأي شخص أن يلزم بالمقدمات التي تركها ضمنية.

القاعدة السادسة

ينبغي الإقرار بأن المدافعة عن الدعوى قد كانت مقنعة إذا توسلت هذه المدافعة بحجج تجد أصلها في مقدمة مشتركة.

القاعدة السابعة

ينبغي الإقرار بأن المدافعة عن الدعوى قد كانت مقنعة إذا اعتمدت هذه المدافعة حججا لا يمتنع أن تطبق عليها خطاطة حجاجية مقبولة من الطرفين تطبيقا صحيحا.

القاعدة الثامنة

ينبغي في الحجج المعتمدة في نص خطابي أن تكون صحيحة، أو في حكم الصحيحة إن صُرِّح بما ورد فيها من مقدمات مضمرة.

القاعدة التاسعة

إن فشل المدافعة يجب أن يقود العارض إلى العدول عن دعواه، ونجاح المدافعة يجب أن يقود المعترض إلى العدول عن شكوكه تجاه الدعوى التي عليها مدار الكلام.

القاعدة العاشرة

ينبغي ألا تكون الأقوال غامضة أو عصية على الفهم، ولا مختلطة أو ملتبسة، بل قابلة للتفسير بأعلى درجات الدقة الممكنة.

إن احترام هذه القواعد احتراما مطلقا يعني القيام بمحاورة نقدية نموذجية مثالية، غير أن هذه الصورة المثالية لا يمكن أن تتحقق مطلقا، لذلك فإن غاية ما هو مطلوب من المتحاورين هو العمل على الارتقاء بالمحاورة إلى أقصى درجة ممكنة من هذه الصورة النموذجية، وذلك بالاستحضار الدائم لهذه القواعد، وتصحيح الوضع كلما خُرِقت قاعدة منها. وقد حُصِرَت في إطار النموذج التداولي أضرب الخرق التي تتعرض لها القواعد حتى يسهل تمييزها والاحتراز من الوقوع فيها، وسوف نقوم سيرا على نهج الباحثين بعرض القواعد واحدة واحدة، مع تحديد مختلف أضرب خرقها الممكنة. ونشير إلى ما يقابلها في الخطاب التقليدي حول السفسطة، ونقوم بإعطاء أمثلة مناسبة نستمدها ما أمكن من مجالنا التداولي.

القاعدة الأولى

يجب على كل مشارك من جانبه ألا يحرم الطرف الآخر من تدعيم أو نقد الدعاوى المعروضة.

إن هذه القاعدة تقضي بأن كل مشارك في المحاورة النقدية له الحق المبدئي في أن يعتقد ما يشاء من الآراء، في أي موضوع من الموضوعات، كما يحق له أن ينتقد أي دعوى لا تفيد مذهبه. فالاعتقاد والانتقاد حقان مشروعان لا يجوز المساس بهما أو تضييقهما. ولذلك فإن خرق هذه القاعدة يقع في صورتين اثنتين: الأولى ترتبط بالدعاوى، إذ تتمثل في سعي أحد المشاركين إلى فرض بعض القيود التي تمس الحق في العرض أو الاعتراض، أي أن الأمر يتعلق هنا بتضييق مجال الاعتراض، ويتخذ ذلك صورة استبعاد لبعض الدعاوى والامتناع عن التطرق إليها في سياق المحاورة، أو بالتأكيد أنها من المقدسات التي لا يصح التحاور حولها. والصورة الثانية ترتبط بالمخاطَب، إذ تتمثل في سعي أحد المشاركين إلى التقليل من حق هذا المخاطب في التفاعل الحجاجي معه، ومضايقته بصورة تفوّت عليه فرصة الاعتقاد أو الانتقاد الحر للدعاوى، ويكون ذلك بالضغط عليه، والطعن في قدراته وفي التزامه وموضوعيته، والتشكيك في جديته وأهليته.

وهذه القاعدة تتميز بكونها تسري على الطور التنازعي من المحاورة النقدية، ويمكن أن تخرق من جهة العارض والمعترض على السواء، ويحدث ذلك كما يلي:

١ ـ في ما يتعلق بالدعاوى:

ـ استبعاد الدعاوى من مجال المحاورة :

«لن أخوض معك في هذا الأمر...».

ـ الإعلان عن قداستها:

«أوتجرؤ على المجادلة في هذه القضية؟! إن هذا لا يفعله إلا الزنادقة والملاحدة...».

٢ - في ما يتعلق بالمخاطب:

- الضغط على المخاطب:

تتنوع أساليب الضغط، وتختلف الوسائل التي يعمد إليها المحاور لتحقيق ذلك، وتبقى نتيجتها واحدة وهي محاصرة المخاطب وتضييق الخناق عليه، مما يجعله عاجزا عن تحقيق مراده عرضا كان أو اعتراضا، ومن بين هذه الوسائل:

- أن يجري التحذير من عواقب ما يدلي به الطرف الآخر على العلاقات الشخصية بين المتحاورين:

«والله إنك الآن تفسد ما كان بيننا من ود، فلتتحمل مسؤولية ما ستصير إليه علاقتنا مستقبلا». (baculum argumentum ad baculum في اللاتينية هي العصا والمقصود هنا التخويف والإرهاب).

- أن يتم اللجوء إلى حيلة الاستعطاف وتحريك مشاعر المخاطب لثنيه عن أداء حقه في عرض ما يعتقده، أو الاعتراض على ما ينتقده بكل قوة وتجرد:

«عهدي بك إنسانا عطوفا رحيما لا يمكن أن يصدر عنه كلام كهذا» argumentum ad misericordiam.

- مهاجمة شخص المخاطب بدل دعواه: **argumentum ad hominem**.

وفي هذه الحالة عوض أن ينصرف الحجاج إلى الدعاوى، يقوم المتكلم بتقصد ذات المخاطب بالتجريح، طمعا منه في تعدية هذا التجريح إلى مضمون كلامه. ومن أمثلة ذلك:

- **أن ينعته بالغبي أو الفظ أو المخادع:**

«دعك من هذا الغبي، إنه لا يتقن حتى فقه الوضوء، فكيف به يفتي في أمور السياسة...؟!» (abusif).

«لا يصح الإنصات إلى هذا المحتال الكذاب الذي لا هم له إلا نشر الأكاذيب وتزييف الحقائق...» (abusif).

> **التشكيك في نواياه:**

بأن يتم ربط كلامه بظرف عابر، وبالتالي يتم إفراغه من قوته الحجاجية:

«إنه يدافع عن صلاح النظام الملكي، لأنه يستفيد من عطايا الملك» (circonstanciel).

> **إظهار التعارض بين أفكاره وأفعاله الماضية، وما هو عليه في الحاضر:**

«بالله عليك هل يعقل أن يكون زيد من معارضي التدخين، فالجميع يعلم أنه ما وصل إلى هذا القدر من الثراء إلا بالمتاجرة في المخدرات»؟! (tu quoque) . وتفيد حرفيا في

اللاتينية «أنت أيضا». والمقصود أن المحاور يحتج لصحة رأيه بأن الطرف الآخر بدوره يعمل به).

القاعدة الثانية

أيما طرف نزع إلى دعوى معينة فهو ملزم بالمدافعة عنها إذا طلب منه ذلك.

تفيد القاعدة الثانية أن الادعاء ليس مجرد فعل عابر في المحاورة، بل هو عمل تترتب عنه جملة من الالتزامات، وعلى رأسها الالتزام بالمدافعة عن الدعوى متى طلب من المدعي ذلك، بعبارة نظرية أفعال الكلام يمكن القول إن من شروط إنجاز فعل الادعاء القصد إلى التدليل على هذا الادعاء، وإلا كان هذا الفعل مجرد عبث من القول لا طائل من ورائه(١٠٧). إن الأمر هنا يتعلق بنوع من المسؤولية التي يتحملها المدعي، والتي تقتضي قدرا من الالتزام. وقد أشار الأقدمون إلى هذا النوع من الالتزام، وأطلقوا اسم الحمل charge أو عبء التدليل، وعموما فإن التهاون في حمل هذا العبء يعد خرقا للقاعدة الثانية، وبالتالي وقوعا في سفسطة من السفسطات، ويكون ذلك إما من خلال التهرب من هذا العبء، وإما محاولة نقله إلى المخاطب.

فأما التهرب فيقع في صور أهمها: أولا أن يعمد العارض إلى عرض دعواه كما لو كانت من البديهيات التي لا حاجة للتدليل عليها، بل هي تقوم دليلا على غيرها. والصورة الثانية تتمثل في أن يجعل العارض من ذاته ضامنا لصحة الدعوى. والثالثة أن يعمد العارض إلى صياغة دعواه بوجه تغدو معه متمنعة عن الإبطال، ويتم له ذلك بأن يخلصها من العناصر الكمية القابلة للحساب، ويطعمها ببعض المكممات العامة، ومن ثم يتعذر التحقق من مدى صحة المعطيات التي تستند إليها هذه الدعوى. وأما نقل عبء التدليل، فيكون بأن يعمد المدعي - بدل التدليل على دعواه - إلى دفع المخاطب المشكك في الدعوى ليكون هو البادئ بالتدليل على فساد هذه الدعوى.

وتسري هذه القاعدة على طور الافتتاح من المحاورة، ويمكن أن تُخرَق من جهة العارض كما يلي:

١- التنصل من عبء التدليل:

- بعرض الدعوى كما لو كانت بديهية:

«لا يحتاج هذا الأمر إلى تدليل، فحسبك النظر في الوقائع لكي تعلم أن ما أقوله صحيح».

- بتقديم الذات كضامن لصحة الدعوى: «يمكنني أن أضمن لك أن هذا الأمر صحيح...».

- بتحصين الدعوى تجاه أي نقد:

«إنه لمن الأمور المعلومة بمقتضى الطبيعة الإنسانية...».

٢- نقل عبء التدليل:

- عبر مطالبة المعترض ببيان فساد الدعوى:

«أنت تقول إنني مخطئ في ما أدعيه من خطورة استعمال المضادات الحيوية في العلاج، فأثبت خطئي إذن» argumentum ad ignorantiam.

القاعدة الثالثة

إن نقد الدعوى ينبغي أن ينصب على الدعوى المعروضة فعلا من طرف العارض.

إن القاعدة الثالثة تضمن عدم انحراف المحاورة إلى الخوض في أمور أخرى غير ما هو مقرر كمحل للنزاع، فحل المحاورة يتوقف على التزام الطرف المعترض بتوجيه النقد صوب الدعوى نفسها التي يدعمها العارض، أي ألا يعمد إلى اختلاق دعاوى أخرى يصرف إليها فعاليته الحجاجية. وتخرق القاعدة الثالثة إذا نُسِبَت دعوى مختلقة ومتوهمة إلى العارض، أو إذا وقع التصرف في وضعه، وفي هاتين الحالتين معا نكون أمام ما يسمى بسفسطة رجل القش؛ ومظاهر هذه السفسطة تتمثل إذن إما في أن ينسب المتكلم إلى الطرف الآخر دعوى متوهمة، لأنه يحس من نفسه بقدرة كبيرة على عرض الدعوى المعارضة لها، والدفاع عنها بصورة موفقة ومفحمة. وإما كذلك بأن تتم الإحالة على هذا الشخص كما لو كان تابعا لمذهب أو لمجموعة متمذهبة بهذه الدعوى. لذلك كان من المطلوب أن يحرص المتحاوران على التحديد الدقيق لموقفيهما من الدعوى التي يدور حولها الكلام ليتضح من يتمذهب حقيقة بهذه الدعوى، وبالتالي تسد الطريق أمام إمكان الوقوع في هذه السفسطة. أما التصرف في وضع الشخص، فيكون بأن يلجأ المعترض إلى تحريف كلام العارض، فيخرجه عن مقصوده، ويكون هذا التحريف إما في اتجاه التهوين، وذلك بالتقليل من قيمة الأفكار التي يعرضها والأدلة التي يسوقها، وإما في اتجاه التهويل، وذلك بتقويله ما لم يقله من الأمور التي تضعه في موقف حرج في سياق المحاورة.

إن القاعدة الثالثة تسري على جميع أطوار المحاورة النقدية، وتُخرَق من طرف المعترض، وذلك إما:

١ـ بنسبة دعوى متوهمة إلى شخص ما.

ـ من خلال التشدق بدعوى أخرى بعيدة عن محل النزاع، مما يوهم بأن المخاطب يدافع عن الرأي المعارض لهذه الدعوى:

«نفترض أن زيدا يدافع عن مبدأ التأميم كتدبير اقتصادي»

عمرو: «ما يقوله زيد غير صحيح، فالنظام الاشتراكي نظام فاشل ولدي ألف دليل على ذلك...».

ــ بالإحالة على رأي المجموعة التي ينتمي إليها المخاطب.

«إنه ينتمي إلى التيار الديني، فطبيعي أن يكون رأيه في هذا الموضوع هو...».

ــ باختلاق معارض وهمي:

«مع أن جميع المواطنين تقريبا ضد فكرة الانتخابات المبكرة، فإنني أرى أن إجراءها سيجنب البلد كثيرا من المشكلات...».

٢- وإما بتحريف وضع شخص ما.

- من خلال المبالغة في تهوينه:

● تخليصه من مزاياه ومظاهر الغنى فيه.

«نفترض أن زيدا يقدم عرضا مفصلا يستند إلى معطيات علمية وحسابية مدققة ليؤكد قرب حدوث أزمة اقتصادية عالمية».

عمرو: «زيد يدعي أن الأزمة الاقتصادية العالمية قدر حتمي، وهذا تخمين عار من الصحة»

- من خلال التهويل:

● تعميم أقواله أو إطلاقها

«نفترض أن زيدا يدافع عن فكرة ترى أن للتلفاز دورا سلبيا في تطور الملكات الذهنية للإنسان في مرحلة الطفولة».

عمرو: «لا أفهم لماذا يحارب زيد التلفاز، رغم أن فوائده لا تخفى على أحد...».

القاعدة الرابعة

لا تتحقق المدافعة عن الدعوى إلا باعتماد أدلة مناسبة لها.

إن عارض الدعوى ملزم باعتماد الحجاج وحده وسيلة للدفاع عن دعواه، فذلك هو السبيل الوحيدة لحل المحاورة حلا مقبولا، ومن اللازم أيضا أن يظل هذا الحجاج موصولا وصلا تاما بذات الدعوى المتنازع حولها، فلا يتعداها إلى دعاوى أخرى لا محل لها في سياق المحاورة الدائرة.

إن هذه القاعدة الرابعة تُخرَق إذا تم لأجل الدفاع عن دعوى معينة الاستناد على أدلة غير ذات صلة بها، أو باعتماد وسائل أخرى غير الحجاج. ففي الحالة الأولى نكون أمام حجاج غير سوي، وفي الحالة الثانية نكون أمام حجاج باطل.

إن اعتماد الوسائل اللاحجاجية يعتبر أسلوبا باطلا في المحاورة. وقد جرت العادة في الحيل الخطابية أن يتم استغلال المشاعر أو الأحكام المسبقة للجمهور، واللعب عليها من أجل كسب النصرة والتأييد في المحاورات. وفي الحالة التي يتم اللجوء فيها إلى ذلك نقول إن المحاور يستبدل العقل بالباطوس le pathos (١٠٨)، كما يمكن أن يعول المحاور على أمر آخر، وهو مظهره وسمات شخصيته المادية والمعنوية، وفي هذه الحالة يكون قد استبدل العقل بالإيطوس l'ethos (١٠٩)، وكلا المسلكين من الأمور المقدوح فيهما بمنظور المحاورة النقدية النموذجية، أي أنهما يدخلان في باب السفسطة.

إن هذه القاعدة الرابعة تسري على الطور الحجاجي من المحاورة، ويمكن خرقها من جهة العارض على الأنحاء التالية:

١ـ تجاهل المناسبة بين الحجاج والدعوى المتنازع حولها

- حجاج غير سوي ignoratio elenchi:

يتعلق الأمر في هذه السفسطة بافتقاد شرط من شروط الحجاج السوي والسليم، فسلامة الحجاج (relevance) هنا تعني براءته من الاعتلال (irrelevance)، والاعتلال يكون بأن تغيب المناسبة والملاءمة بين الحجاج من جهة، والدعوى التي عليها مدار الكلام من جهة أخرى[110]، فيصير هذا الحجاج غير ذي موضوع. والمثال على ذلك:

(فُتح نقاش في البرلمان حول مشروع تمديد سن التقاعد عن العمل، فقام أحد البرلمانيين لإبداء رأيه في الموضوع):

«إن وضعية العمال مزرية ولدي عدد كبير من الحالات ....».

ففي هذه المداخلة خروج عن الموضوع، وبالتالي عدم احترام المناسبة بين الحجاج والمسألة التي يدور حولها النقاش.

٢ـ الدفاع عن الدعوى باعتماد الحيل الخطابية بدل الحجاج

ـ حجاج باطل يستند على:

ـ **الباطوس** : أي باللعب على مشاعر الجمهور وأحكامه المسبقة.

«ألا تريدون أن تعيش أمتنا العربية في عز وكرامة. إذن فعلينا خوض هذه الحرب بكل ما أوتينا من قوة....» argumentum ad populum.

ـ **الإيطوس** : أي بإبراز المميزات الخاصة للمتكلم.

في حوار حول مآلات حرب الخليج:

«أؤكد لك أن النظام العراقي انتهى إلى الأبد، ولتعلم أن من يحدثك ضابط سابق في الجيش العراقي» argumentum ad verecundiam[111]

القاعدة الخامسة

يمكن لأي شخص ان يلزم بالمقدمات التي تركها ضمنية.

من الأمور التي أضحت مسلمة في حقل الدراسات اللغوية، وخاصة منها التداولية أنه ما من نص خطابي، إلا ويتضمن إلى جانب المقدمات الصريحة فيه، مقدمات أخرى مضمرة، والقاعدة الخامسة تفترض بناء على ذلك أن هذه المقدمات المضمرة، تشكل بدورها جزءا لا يتجزأ من الحجاج الذي يُبسَط لتدعيم الدعوى.

إن هذه القاعدة تتعرض للخرق في حالتين: الأولى إذا استُخرجت هذه المقدمات المضمرة بصورة تهويلية. والثانية إذا جرى التنصل من مقدمة مضمرة رغم صحة استنتاجها من خطاب المتكلم، أي حين يمتنع شخص عن تحمل مسؤولية القضايا التي أدلى بها (مضمرة طبعا) في كلامه. إن الحالة الأولى المتمثلة في التهويل من شأن المقدمة المضمرة هي بمنزلة حالة

مخصوصة من سفسطة رجل القش، لأنها تتضمن تجنيا على الطرف الآخر بتقويله أكثر مما أدلى به فعلا في كلامه. كما أن إنكار المقدمة المضمرة ـ على الرغم من أنها استنتجت من خطاب المتكلم بوجه سليم ـ يمثل حالة مخصوصة من حالات التنصل من عبء الدليل، ما دام المتكلم ملزما بتدليل ما أورده من مقدمات صريحة كانت أو مضمرة.

تسري القاعدة الخامسة على الطور الحجاجي من المحاورة، ويمكن أن يقع خرقها من جهة العارض والمعترض على السواء.

١ـ من جهة المعترض:

ـ إعادة بناء المقدمة المضمرة، بصورة تجاوز ما يصح أن يلزم به العارض.

أ: «ستمطر، فالغيوم أصبحت كثيفة».

ب: «إنك تعتقد إذن أن المطر يسقط حتما كلما تلبدت السماء بالسحب» (تهويل ما تم تركه ضمنيا).

٢ ـ من جهة العارض:

ـ التنصل من المقدمة المضمرة على الرغم من أنها استنتجت بصورة سليمة من خطابه.

أ: «زيد هنا لأن سيارته موجودة في الشارع».

ب: «إنك تعتقد إذن أن زيدا لا يتنقل من دون أن يستعمل سيارته».

جـ: «أبدا ما الذي جعلك تعتقد ذلك» (التنصل من مقدمة ضمنية).

القاعدة السادسة

ينبغي الإقرار بأن المدافعة عن الدعوى قد كانت مقنعة، إذا توسلت هذه المدافعة بحجج تجد أصلها في مقدمة مشتركة.

إن حل المحاورة يتطلب أن تكون هناك قضايا تعتبر منطلقا مشتركا بين الطرفين المتحاورين، قضايا تتعلق بالوقائع والقيم...إلخ. ويمكن للعارض أن يستثمر هذه المقدمات المشتركة، فيمكنه مثلا إذا عمد المعترض إلى انتقاد قضية ما، أن ينبهه إلى أن تلك القضية قد سُلِّمَ بها كمنطلق مشترك، لذلك لا تصح المنازعة فيها. ويتعلق الأمر في هذه القاعدة بإجراء متميز وأساسي في سياق المحاورة النقدية، يصطلح عليه الباحثان بإجراء التحقق، وهو إجراء تقني صوري ليس من مهمته النظر في محتوى القضايا، بل مهمته هي بت القضايا المنتقدة، والحسم في ما إذا كانت منطلقا مشتركا سُلِّم بها منذ البدء أم لا. إن خرق هذه القاعدة يحصل في حالتين: الأولى إذا عُرضت قضية معينة باعتبارها منطلقا مشتركا مع أنها ليست كذلك في الواقع، والثانية إذا نُقِدَت قضية معينة على الرغم من أن اندراجها ضمن المنطلقات المشتركة أمر واضح بيِّن. ولو نظرنا في الحالة الأولى وجدناها وجها من أوجه التنصل من عبء التدليل، لأن الذي يتعسف في جعل قضية معينة منطلقا مشتركا بين الطرفين يحاول في الواقع أن يتخفف من عبء التدليل على هذه القضية، وهذا ما

يحصل بأوجه متعددة في المحاورة. وفي المقابل فإن إنكار قضية سُلِّم بها كمنطلق مشترك هو إثقال لكاهل الطرف الآخر بعبء التدليل على دعوى قد وقع الإقرار بها سابقا.

إن القاعدة السادسة تسري على الطور الحجاجي من المحاورة، ويمكن أن يقع خرقها من جهة العارض والمعترض على السواء.

١ـ من جهة العارض :

- **التعسف في عرض قول معين على أنه منطلق مشترك:**

ـ من خلال تورية قضية معينة وراء قول يقتضيها:

«زيد يدافع عن مزايا التأميم».

عمرو: «أي خير في الاشتراكية؟» (طوفان الأسئلة).

فهذا القول يتضمن اقتضاءً أن المخاطب يدافع عن النظام الاشتراكي على الرغم من أن هذه القضية لم يُسلَّم بها كمنطلق مشترك.

ـ من خلال تورية قضية معينة وراء مقدمة مضمرة:

«هذه المرشحة غير مناسبة لأنها متزوجة».

وهو ما يوحي بأن المخاطب يُسلِّم بكون المرأة المتزوجة لا تصلح للترشح.

ـ من خلال تقديم حجة معينة تتضمن تكرارا للدعوى المدافع عنها:

«أنا على صواب لأن ما أقوله صحيح» (المصادرة على المطلوب أو (petitio principii).

٢ـ من جهة المعترض:

ـ الإنكار المتعسف لمنطلق مشترك.

ـ عبر توجيه النقد لمنطلق مشترك.

«في الواقع، ما العيب في الكذب؟».

القاعدة السابعة

ينبغي الإقرار بأن المدافعة عن الدعوى كانت مقنعة إذا اعتمدت هذه المدافعة حججا لا يمتنع ان تطبق عليها خطاطة حجاجية مقبولة من الطرفين تطبيقا صحيحا.

إذا كان إجراء التحقق يُمكِّن من فحص القضايا، وبت ما إذا كانت من المنطلقات المشتركة لا يصح الاعتراض عليها، فإن هناك إجراء آخر لا يقل عنه أهمية، وهو ما يصطلح عليه بإجراء الفحص، فلا يكفي في غالب الأحيان تطبيق إجراء التحقق لحل المحاورة، ومن ثم يصبح من الضروري التوسل كذلك بإجراء الفحص الذي يختبر صدق أو مقبولية القضايا التي لم تكن ضمن المنطلقات المشتركة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن إجراء التحقق يختبر المقدمات (الحجج) الداخلية، بينما يتولى إجراء الفحص اختبار المقدمات (الحجج) الخارجية. ومما ينبغي التأكيد عليه أن إجراء الفحص هذا وثيق

الصلة بنوع الخطاطة الحجاجية المعتمدة، أي بطبيعة الصورة التي يعتمدها العارض في صوغ دعواه والتدليل عليها.

تخرق القاعدة السابعة إذا وقع الاختيار على خطاطة لا تناسب القضية التي يدور حولها الكلام. أو إذا أسيء تطبيق الخطاطة رغم مناسبتها وصحة اعتمادها في سياق القضية الذي يدور حولها الحجاج. وعموما يتعين التمييز بين ثلاثة أضرب من الحجاج، من حيث طبيعته الصورية، أي في ما يتعلق بالخطاطات الأساسية المعتمدة فيه. فهناك الحجاج بالمؤشر (أو الشاهد) symptomatic (or sign) argumentation والحجاج بالمقارنة (أو المثال) ar gumentation based on comparaison والحجاج السببي. causal argumentation[١٢].

لذلك ينبغي أن يوائم العارض بين اختيار وتطبيق الخطاطة، وبين طبيعة القضية التي تدور حولها المحاورة. إن القاعدة السابعة تسري على الطور الحجاجي من المحاورة، ويمكن أن يقع خرقها من جهة العارض كما يلي:

١ـ تطبيق خطاطة حجاجية غير ملائمة:

ـ إساءة استخدام الحجة بالمؤشر، وذلك ببناء صدق الدعوى أو مقبوليتها على سلطة معينة (المنزلة العلمية، الأغلبية).

«مادام العالم زيد يقول بوجود كائنات فضائية حية، فلا بد أن يكون ذلك صحيحا» (Argu- mentum ad verecundiam).

«مادام جميع الناس يعتقدون في قدرة السحرة على التحكم في الإنسان، فلا بد أن يكون هذا الأمر صحيحا» (Argumentum ad populum).

ـ اختبار صدق الدعوى أو مقبوليتها، استنادا إلى نتائجها المحمودة أو المذمومة (الحجاج السببي).

«الإرهاب أسلوب مشروع، ألا ترى أنه أدى إلى إخراج المستعمر وتحرير الوطن» (Argumen- tum ad consequentiam)

٢ـ التطبيق السيئ للخطاطة الحجاجية:

ـ تبرير نتيجة عامة انطلاقا من ملاحظة عينات غير كافية، وهي وجه آخر من إساءة استخدام الحجة بالمؤشر، إذ إن المعطيات التي يستند عليها العارض في تقرير النتائج التي يتوصل إليها، تكون مفتقدة خاصية التمثيلية التي تعتبر شرطا أساسيا في أي دعوى تتوخى قدرا معتبرا من المعقولية.

«وضعية حقوق الإنسان في الدول العربية جيدة، أعرف ضابطا كبيرا حُوكم بسبب ضربه رجلا في أثناء التحقيق» (تعميم متسرع أو secundum quid).

ـ إساءة استخدام الحجة بالمقارنة، وذلك بالدفاع عن دعوى معينة من خلال مقارنة الواقعة المتحدث عنها بواقعة أخرى مختلفة تماما[١٣].

«إذا طبقنا النظام الديموقراطي فسيكون مصيرنا هو النزاع العرقي والطائفي، ألا ترى ما عاناه السودان بسبب الديموقراطية».

ـ القطع بوجود علاقة سبب / نتيجة، انطلاقا من مجرد ملاحظة التعاقب بين حدثين. فبين أن التعاقب بين الأحداث لا يعني بالضرورة أن اللاحق متولد عن السابق، تولد النتيجة عن السبب، فقد يكون هذا التعاقب عرضيا غير معتبر، فيعمد العارض إلى اعتباره والأخذ به، فيكون قد وقع في السفسطة. ومثال ذلك:

«إن سبب وفاة عدد كبير من الناس هذه الأيام، هو وجود النجم كذا في المكان كذا ...» (post hoc ergo propter hoc) (ومعناها الحرفي بعده لإذن بسببه).

ـ الإعراض عن مسلك معين لافتراضنا أنه يقود من سيئ إلى أسوأ، على الرغم من أن ذلك لا يبدو صحيحا، ولا توجد معطيات تؤكد أن ذلك لازم الوقوع، وهذا النوع من السفسطات يدخل بدوره في باب الحجاج السببي. ويصطلح عليه أحيانا بالمنحدر الزلاق pente savonneuse.

«إن طبع الكتب الدينية، يؤدي إلى تفاقم ظاهرة الإرهاب، لذلك أجد نفسي معارضا لهذا الأمر».

القاعدة الثامنة:

ينبغي في الحجج المعتمدة في نص خطابي أن تكون صحيحة، أو في حكم الصحيحة إن صُرِّحَ بما ورد فيها من مقدمات مضمرة.

من الأمور التي تنبغي مراعاتها في أي عملية حجاجية الحرص على اعتماد صور حجاجية صحيحة، وذلك حتى يضمن العارض ألا تقود المقدمات الصادقة إلى نتائج خاطئة. من أجل ذلك وجب عليه (العارض) أن يتحقق باستمرار من صحة الصورة الحجاجية التي يعتمدها. لذلك يلزمه إعادة بناء العملية الحجاجية التحتية التي ينجزها، ويتطلب منه ذلك أن يعمد باستمرار إلى صياغة مقدمة أو أكثر في صورة صريحة.

إن وظيفة المقدمات الإضافية التي يوردها العارض تباعا هي المساهمة في تقوية صحة الحجة الأصلية، لذلك وجب التريث حتى تكتمل الحجة ليتم التحقق من صحتها. إن الحديث عن الصحة الصورية هنا يفرض استحضار علم خاص يدرس هذا الجانب وهو المنطق، من هنا كان لازما إدراج مبحث المنطق في هذا المستوى، وذلك عبر إجراء خاص يطلق عليه الباحثان اسم إجراء الاستنتاج. وإجراء الاستنتاج هو تدبير مهم يلجأ إليه المتحاوران، ويكون ذلك عبر تطبيق قواعد المنطق في اختبار صحة الحجج، وينبغي لهذا التطبيق أن يكون على درجة عالية من الإحكام، لأن بعض الصور المعتلة تكون أحيانا على قدر من الدقة والضبط، يتعسر معهما اكتشاف هذا الاعتلال على نحو مباشر.

بناء على ذلك، فإن خرق هذه القاعدة يكون قد وقع إذا أظهر إجراء الاستنتاج اعتلال حجة أو أكثر من الحجج التي يدافع عنها العارض.

إن القاعدة الثامنة تسري على الطور الحجاجي من المحاورة، ويمكن خرقها ـ كما تقدم ـ من طرف العارض، ويتم ذلك بأشكال شتى:

١ـ الخلط بين الشروط الضرورية والكافية:

ـ النظر إلى الشرط الضروري على أنه شرط كاف، وينتج عنه الإخلال بقانون منطقي أساسي، وهو المعروف بقانون الرفع Modus Tollens الذي يقضي بأن الشرط إذا كان صادقا وكان تاليه كاذبا، فيلزم عن ذلك أن يكون مقدمه كاذبا. وذلك بناء على التعريف الصدقي الخاص برابط الشرط. (لذلك سمي اختصارا بنفي المقدم)[١١٤]، ففي هذه السفسطة يُقلَب هذا القانون، أي يُنفىَ التالي بناء على كذب المقدم، وهو لا يصح كما يظهر ذلك في المثال التالي:

«إذا كان أمننا الغذائي مهددا، فينبغي توسيع المساحات المزروعة.

أمننا الغذائي غير مهدد، لا داعي لتوسيع المساحات المزروعة».

ـ النظر إلى الشرط الكافي على أنه شرط ضروري، وينتج عنه الإخلال بقانون منطقي أساسي آخر وهو المعروف بقانون الوضع Modus Ponens، الذي يقضي بأن الشرط إذا كان صادقا وكان مقدمه صادقا، فيلزم عن ذلك أن يكون تاليه صادقا. وذلك بناء على التعريف الصدقي الخاص برابط الشرط أيضا(لذلك سمي اختصارا بإثبات التالي)[١١٥]، ففي هذه السفسطة يُقلَب هذا القانون، أي يُثبَت المقدم بناء على ثبوت التالي، كما يظهر ذلك في المثال التالي:

«إذا كان أمننا الغذائي مهددا، فينبغي توسيع المساحات المزروعة

هناك توسيع للمساحات المزروعة، من المؤكد أن أمننا الغذائي مهدد».

٢ـ الخلط بين خصائص الأجزاء والكل:

ـ الإسناد الخاطئ لخاصية الكل إلى جزء أو عدة أجزاء، فلا يصدق دائما أن يتميز جزء أو عدة أجزاء من الكل بخصائص هذا الكل. وهذا ما يبينه المثال التالي:

«السيارة شيء مفيد في عصر السرعة، عجلات السيارة شيء مفيد في عصر السرعة».

وتسمى هذه السفسطة، في الاصطلاح التقليدي، بسفسطة القسمة، كما رأينا ذلك في أثناء عرضنا للمنظور الأرسطي.

ـ الإسناد الخاطئ لخاصية جزء أو عدة أجزاء من كل، إلى هذا الكل. فلا يصح بالضرورة أن يستتبع ثبوت خاصية في الجزء أو في عدد من الأجزاء، ثبوتها في الكل، وبيان ذلك في المثال التالي:

«إن شاشة هذا الحاسوب من الطراز الجيد، فلاشك أن هذا الحاسوب من الطراز الجيد».

وتسمى هذه السفسطة في الاصطلاح القديم بسفسطة التركيب.

القاعدة التاسعة

إن فشل المدافعة يجب أن يقود العارض إلى العدول عن دعواه، ونجاح المدافعة يجب أن يقود المعترض إلى العدول عن شكوكه تجاه الدعوى التي عليها مدار الكلام.

من الناحية التقنية نعتبر أن المدافعة عن الدعوى تحققت بنجاح في الحالة التي يؤدي فيها إجراء التحقق أو الفحص، وكذلك إجراء الاستنتاج إلى نتيجة إيجابية[116]، وعموما فإما أن تكون نتيجة أحد الإجراءات أو أكثر سلبية، وبالتالي تكون مدافعة العارض عن دعواه فاشلة، فنقول في هذه الحالة إن العارض قد انقطع. فيكون مطالبا لذلك بأن يعدل عن الدعوى التي عجزت مدافعته عن تدعيمها. وبالنسبة إلى المعترض فهو مطالب بأن يقلع عن شكوكه تجاه الدعوى التي كانت لها الغلبة، ونقول في هذه الحالة إنه أُلزم. فإذا جرت الأمور على هذا النحو تكون المحاورة قد حلت بوجه صحيح.

تخرق القاعدة التاسعة إذا امتنع أحد الطرفين عن الوفاء بهذه المقتضيات، وكذلك إذا عمد أحدهما إلى التهويل من شأن النتائج التي يصح استخلاصها. وهكذا فالعارض إذا أعلن بعد نجاحه في المدافعة أن صدق دعواه أصبح حينئذ أمرا متحققا، فإن ذلك يعتبر تعسفا منه. وبالنسبة إلى المعترض، فإنه يقع في المبالغة إذا أعلن بعد كسره مدافعة الخصم أن صدق الدعوى المعارضة أصبح ثابتا، فهو بهذا يتنصل من عبء الدليل المتعلق بهذه الدعوى، فضلا عن كونه يغض الطرف عن البدائل الأخرى الممكنة، من خلال الإيحاء إلى نوع من التعارض المزعوم بين دعواه ودعوى الطرف الآخر.

إن القاعدة التاسعة تسري على الطور الختامي من المحاورة، ويمكن أن تُخرَق من جهة العارض والمعترض على السواء:

١ـ من جهة العارض:

ـ استنتاج صدق الدعوى لأن المدافعة عنها في مواجهة المعترض كانت ناجحة.

«لا يمكنك بعد الآن معارضتي، إذن فما أقوله صحيح»

(إضفاء قيمة مطلقة على نجاح المدافعة).

٢ـ من جهة المعترض:

ـ استنتاج صدق الدعوى لأن المدافعة عن نقيضها لم تكلل بالنجاح.

أ: «سأقلع عن التدخين لأنه يسبب السرطان».

ب: «لم يتمكن أحد من إثبات ذلك بصورة مقنعة، يمكنك إذن الاستمرار في التدخين من دون خوف من السرطان».

إضفاء قيمة مطلقة على فشل المدافعة أو (argumentum ad ignorantiam).

ـ التعارض المختلق (وهو عادة ما يرد إلى جانب الخرق السابق).

أ: «سوف تعم الأزمة الاقتصادية حتما، فالمؤشرات تدل على ذلك».

ب: «لم يستطع أحد أن يثبت ذلك أبدا، إذن فارتقب فترة من الرخاء والازدهار» (قياس أقرن فاسد) (faux dilemme).

القاعدة العاشرة:

ينبغي الا تكون الأقوال غامضة أو عصية على الفهم، ولا مختلطة أو ملتبسة، بل قابلة للتفسير بأعلى درجات الدقة الممكنة.

من الأمور التي يكون لها تأثير مباشر في المحاورة، وفي إمكان حلها، طبيعة اللغة المستخدمة وخواصها، فالمحاورة تتأثر بشكل كبير باللغة المبهمة، مما يؤدي إلى أشكال من سوء الفهم بين المتحاورين، ينتج عنها أحيانا أن يظن الطرفان حصول الاتفاق بينهما من دون أن يكون قد حصل فعلا، وأحيانا تظهر بعض الخلافات التي ليست إلا من سوء فهم دلالة العبارات. كل هذا يؤدي إما إلى تفويت فرص حل المنازعات، وإما إلى إضاعة الوقت في ما لا طائل من ورائه. يلزم عن هذا أن المتحاورين مطالبان ـ كل من جانبه ـ ببذل الوسع في العناية بالصياغة المضبوطة لمقاصدهما بما يمكن الطرف الآخر من تعيين المعنى المراد.

إن هذه القاعدة تُخرَق إذا حاول أحد الطرفين غلبة مخاطبه عبر التوسل بلغة غامضة أو ملتبسة، وقد ترد في سياق المحاورات كل أنواع اللغة الغامضة والملتبسة.

إن القاعدة العاشرة تسري على جميع أطوار المحاورة النقدية، ويمكن أن يقع خرقها من جهة العارض والمعترض على السواء، وأهم أضرب الغموض والالتباس ما يلي:

١ـ الغموض:

ـــ الغموض البنيوي: وهذا النوع من الغموض يقع على مستوى النص، وتتمثل بعض مظاهره مثلا في غموض يعتري بنية الفقرات، وكذلك غياب التنسيق المنطقي في تنظيم العرض، وغياب الانسجام.. وإلى غير ذلك من المظاهر التي لا يخطئها الناظر في كثير من النصوص، ويكون من نتائجها أن يبقى مقصود صاحب القول غير واضح لدى المتلقي، وما أكثر الأمثلة على ذلك من المنطوق والمكتوب على السواء.

ـــ الغموض في القوة التكلمية الضمنية لفعل لغوي، وهذا النوع من الغموض يقع على مستوى الجملة، فمعلوم حسب نظرية أفعال الكلام، وخاصة في صيغتها المنسقة عند سورل، أن كل فعل لغوي منجز يحمل قوة تكلمية تمثل قصد المتكلم من إنجازه هذا الفعل (طلب، وعد، تهديد، اعتذار...). وفي بعض الحالات يبقى هذا الفعل اللغوي (أي القصد الإنجازي) غامضا غير واضح.

أ: «زيد وليد أمه».

لا يتبين في هذه الجملة الفعل اللغوي المراد إنجازه، أي القصد من وراء التلفظ بهذه العبارة. فقد يتساءل أحدهم إذا خوطب بها:

ب: هل هذا مجرد إخبار أم أنه ثناء أم استهزاء؟

ـ عدم تعيين إحالة الفعل اللغوي، وذلك على مستوى الجملة. ففي المثال السابق قد يتساءل أحدهم:

ب: «أي زيد تقصد، جارك أم ابن عمك»؟

ـ استعمال عبارة غير مألوفة في فعل لغوي، وتقع هذه السفسطة أيضا على مستوى الجملة. وهكذا قد يتساءل أحدهم بصدد المثال السابق:

ب: «ما المقصود بوليد، ما يدل عليه لفظ ولد أم اسم علم أم شيء آخر»؟

ـ عبارة غامضة في فعل لغوي، وهي سفسطة ترد على مستوى الجملة أيضا. فقد يتساءل المخاطب بالجملة السابقة:

ب: «ماذا تقصد بهذا الوصف هل المعنى العام، أم أنه ابن زنا (نسبته إلى أمه)، أم أنه متأثر بشخصية أمه أكثر من غيرها...» ؟

٢ـ الالتباس:

ـ الالتباس الدلالي:

أ: «ما أعظم عمرا، لقد تبرع بعينه».

هذه الجملة ملتبسة لورود كلمة فيها من المشترك اللفظي، فقد يتساءل المخاطب بهذه الجملة:

ب: «ماذا تقصد، هل عينه التي في وجهه أم عين الماء التي يملكها؟».

ـ الالتباس التركيبي:

«زيد لا يضرب زوجته لأنه يحبها».

فهذه الجملة ملتبسة تركيبيا، إذ يحتاج المخاطب بها أن يتبين مدلولها. فقد يسأل مثلا:

ب: ماذا تقصد :

ـ هل تقصد أن زيدا لا يضرب زوجته، وسبب إعراضه عن ضربها حبه لها(تقديرها : زيد لا يضرب زوجته وسبب ذلك أنه يحبها).

ـ أم تقصد أن زيدا يضرب زوجته، غير أن هذا الفعل ليس سببه أنه يحبها وإنما هناك سبب آخر(تقديرها: زيد لا يضرب زوجته لأنه يحبها بل لأن...).

خاتمة :

في الختام نود التأكيد على مسألة أساسية، هي أن المقاربة التي يقترحها النموذج التداولي الجدلي للسفسطة مقاربة علمية هدفها بالأساس تقديم وصف نظري لظاهرة من ظواهر التخاطب وهي السفسطة، فالغايات التي تتوخاها دراسة السفسطة في ظل هذه المقاربة غايات نظرية خالصة تروم مجرد الفهم الدقيق لهذه الظاهرة ضمن نموذج للمحاورة النقدية العاقلة. غير أن هذا الأمر لا يلغي إمكان الإفادة من هذه الحصيلة النظرية التي يثمرها الدرس العلمي للسفسطة في تطوير وتجويد الممارسة العملية للحوار، خصوصا ونحن نشهد هذه الثورة العارمة في مجال التواصل، وتحديدا التواصل الحواري الحجاجي، فالحاجة ماسة إلى «تعقيل» الممارسة المعاصرة للحوار وتجنيبها المزالق التي تحف بها، وعلى رأسها المشاكسة السوفسطائية والحيل المغالطة التي أصبحت متكأ الكثيرين في محاوراتهم، وملجأهم المفضل للتحلل من المسؤولية الفكرية المتمثلة في تحمل الأعباء التدليلية، فيكتفون بدل ذلك بإلقاء الكلام على عواهنه وإرفاقه في أحسن الأحوال بأوهن الاستدلالات التي لا تغني في تطوير الحياة العقلية، وتفتح الباب أمام الكسل الفكري والخواء المعرفي، وهو بلا شك أحد الأسباب وراء ما تشهده مجتمعاتنا من ضعف وهوان.

المراجع

أبو الوليد ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، المجلدان السادس والسابع كتاب طوبيقي وسوفيسطيقي، دار الفكر اللبناني ط١ ، ١٩٩٢ .

طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨، ص ٣٦٢ .

طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت ٢٠٠٢ .

طه عبدالرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٧ .

حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ٢٠٠٥ .

حمو النقاري، من منطق مدرسة بوروبال، في سوء النظر والتناظر وجوه الغلط والتغليط فيهما، ضمن: التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه (عمل جماعي)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ١٣٤ .

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (مكتبة الدراسات الفلسفية) دار المعارف بمصر، ط٥، ص٤٧ .

رولان بارت ، البلاغة الجديدة ، ترجمة عبدالكبير الشرقاوي، نشر الفنك للغة العربية، ١٩٩٤ .

افلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

- platon, les dialogues (Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexème, ménon, Cratyle), ed Garnier Frères, paris, 1967.

- Aristote, Topiques, Tome2, texte établi et traduit par Jaques Brunschwig, ed les belles lettres, paris, 1967.

- Ch. Perelman et L. Olbrechts tyteka, traité de l'argumentation, deux tomes, puf, Paris, 1958.

- Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, puf, paris, 1991.

- Ch Plantin, essais sur l'argumentation, ed kime, paris, 1990.

- Jean Jacques Rebrieux, Eléments de rhétorique et d'argumentation, Dunod, Paris, 1993.

- Ahmed Mootaouakil, réflexion sur la Théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de rabat, (Thèses et mémoires no: 8).

- Alain Lempereur, Espaces actuelles de l'Argumentation, Présentation, colloque de cerisy, (Argumentation), Pierre Mardaga éditeur, Liège, 1991.

- Frans H. Van Eemeren et Rob Grootendost, fallacies in Pragma-Dialectical Perspective, Argumentation, Vol. 1, pp 283-301.

وهذا هو المقال الذي عرض فيه الباحثان نظريتهما في السفسطة، وقد ترجم إلى الفرنسية ضمن أعمال ملتقى سيريزي وهذه معلومات الترجمة الفرنسية:

- Frans Van Eemeren et Rob Grootendost, Les sophisme dans une perspective pragmatico-dialectique, dans L'argumentation, Colloque de Cerizy, Pierre Mardaga éditeur, Liège, 1991.

- Frans H. van Eemeren and rob Grootendorst, la nouvelle dialectique, traduction française, ed kimè, paris, 1996.

- Frans H. Van Eemeren et Rob Grootendorst, A Systematic Theory of Argumentation, the Pragma-Dialectical approach, Cambridge University Press, pub1, 2004.

- Frans H van Eemeren, Fallacies, in crucial concepts in argumentationTheory, sic sat, Amsterdam, 2001.
- G. L.Hamblin, Fallacies, Methuen ? Co Ltd, London, 1970.
- Douglas Walton and Alan Brinton, Historical Foundation of informal Logic, (coll), Ashgad pub, USA, 1997.
- Anne Thomson, Critical Reasoning, by Routledge London 1996, London, 1996.
- Douglas Walton, informal Logic: a handbook for critical argumentation, Cambridge university Press, 1989.
- Jill LeBlanc, Thinkig clearly, w.w.norton & compani, newyork London, 1998.
- Steven Toulmin, Richard Rieke, Allan Janik, An introduction to reasoning, 2ed, Macmillan Publishing Company, Inc, New York, 1984.
- Steven Toulmin, Les usages de l'argumentation, tr Philippe De Brabanter, puf, 1993.
- H. Kahane, Logic and contemporary rhetoric, The Use of Reason in Everyday Life, wadsworth publishing company, 1976.

الهوامش

1 سنعتمد في هذا المقال مصطلح السفسطة للدلالة على الحجة المعوجة، وذلك جريا على الاصطلاح الدارج بين أهل هذا الشأن.

2 Ch Plantin, essais sur l'argumentation, ed kimé, paris, 1990, p 203.

3 Argumentation, colloque de Cerisy, sous la direction d'Alain Lempereur, Pierre Madaga éditeur, Liège, 1991, p.9

4 يكفي شاهدا على ذلك أعمال العلامة المغربي طه عبدالرحمن، فهو حجة في علم الحجة. إضافة إلى أبحاث الدكتور حمو النقاري، وعدد لا بأس به من الباحثين العرب الآخرين، الذين ينقصهم العمل المشترك في بناء عمل حجاجي عربي يمكنه أن يبلغ شأوا عظيما في الفكر العالمي.

5 نشرت مجلة عالم الفكر العدد ٤ . ٢٠٠٥ مقالا حول «السوفسطائية وسلطان القول...». للباحث محمد أسيداه، وهو يتضمن في ثناياه معلومات مفيدة ومركزة عن هذه الحركة. يمكن الاستئناس بها في هذا السياق.

6 ستتبين لاحقا العلاقة بين السفسطة والخطابة. وللتوسع في هذه النقطة يمكن الرجوع إلى كتاب introdaction à la rhétorique لمؤلفه أوليفيي روبول صفحة ١٨ . ٢١ (المرجع مذكور ضمن الإحالات).

7 رولان بارت، البلاغة الجديدة . ترجمة عبدالكبير الشرقاوي، طبعة نشر الفنك للغة العربية، ص ٤٦ .

8 Olivier Reboul, Introdaction à la rhétorique, puf, paris, 1991, p.4.

9 Jean Jacques Rebrieux, Eléments de rhétorique et d'argumentation, Dunod, Paris,1993, p.7.

10 لا شك في أن هنالك ارتباطا بين ظهور الخطابة وانتعاشها، وبين الأوضاع السياسية والاجتماعية القائمة في مجتمع من المجتمعات، وهذه الحقيقة تنبه إليها القدماء، كما نجد في تفسير تاسيت للتراجع الذي شهدته الخطابة في القرن الأول الميلادي (انظر روبريو، المصدر السابق، ص١٤)، فقد ربطه بانتكاس الديموقراطية على عهد الرومان(خاصة إبان حكم أوغستين). كما أن العودة إلى إحياء الخطابة والاهتمام بالحجاج في الفكر المعاصر، يعتبر استجابة لميلاد النظم الديموقراطية والانفتاح السياسي للمجتمعات المعاصرة.

11 هذا الأصل القانوني للخطابة يغيب عن كثير من الدارسين العرب، وبالتالي يغيب معه الوعي بالبعد الحجاجي لهذا الجنس، ولا أدل على ذلك من الترجمة الشائعة عند الدارسين العرب للخطابة بمصطلح البلاغة الذي يكتسي في التداول العربي دلالة تلحقه بمباحث اللغة والتقنيات التعبيرية والبيانية أكثر منه بالحقل الحجاجي المنطقي. والحقيقة أن هذا المجال اللغوي البياني لا يمثل إلا جزءا من حقل الخطابة.

12 Emile Chambry, notice sur la vie et les uvre de Platon, dans les dialogues de Platon, (Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexème, ménon, Cratyle), ed Garnier Frères, paris 1967, p.30.

13 يحكى أن جورجياس كان يتقاضى ما يعادل أجر عشرة آلاف عامل في اليوم.

14 Sophos هنا بخلاف philosophe الأولى تفيد الحكيم، أي الممتلك فعلا للحكمة. أما الثانية فهي مصدرة بـ philo، وهي تعني المحب، بحيث يكون الفيلسوف الحقيقي ليس حكيما، أو بعبارة أدق ليس مدعيا للحكمة كالسوفسطائي، وإنما هو مجرد محب للحكمة. وهذا ما يدل على تواضع الفيلسوف، في مقابل تكبر السوفسطائي حسب البعض.

15 هذا ما يفسر عنايتهم الكبيرة باللغة والشعر والجدل والخطابة والفنون والسياسة والدين، وانصرافهم عن المسالك الوعرة التي تتطلبها مغامرة البحث عن الحقيقة.

16 Platon, les dialogues, p.182.

17 Ibid) Gorgias (P.195 - 196.

18 John Poulakos, The Logic of Greek sophistry, in Historical Foundations of informal Logic, edited by Douglas Walton and Alan Brinton, Ashgad pub,1997, USA, p.14.

19 لا يمكن فهم وتقدير حقيقة ما كان يدعو إليه السوفسطائيون انطلاقا مما كتبه عنهم خصومهم، خصوصا أننا نجد في هذه النصوص، المنسوبة إليهم، نفسها وعيا مبكرا بالكثير من الحقائق التي كان الفكر الإنساني بحاجة إلى زمن طويل ليصل إلى الاقتناع بها، من قبيل الوعي بنسبية الحقيقة، وضرورة مساءلة المعايير الموضوعية لليقين، ودور السلطة والمؤسسة في ترويج الحقيقة، والطبيعة المواضعاتية للغة والمنطق.

20 Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, p.20.

21 واللافت أن هذا التصور، الذي دافع عنه السوفسطائيون قديما، أصبح الفكر الفلسفي المعاصر أكثر تفهما لرتكزاته الواقعية ومنطلقاته النظرية. فقد أصبح الحديث عن وجود أساس اجتماعي للاعتقادات من الأمور المسلمة، فكل مجتمع يتواضع . وذلك تحت تأثير عوامل متنوعة . على منظومة من القضايا يسلم بها ويتوافق عليها أفراده، فتصير في عرفهم حقائق ثابتة. كما أضحت الفكرة التي ترى في العقل أساسا مطلقا للمعرفة والحقيقة، محط مراجعة بعدما توالت الأبحاث حول ما أصبح يصطلح عليه بأزمة العقل واليقين crise de la raison et de la certitude.

22 ينسحب هذا حتى على حقيقة الألوهية، فقد كان بروتاجوراس يعلن بأننا لست أهلا لأعرف إن كانت الآلهة حقا أم لا».

23 اتهم سقراط بتسفيه آلهة اليونان وإفساد عقول الشباب، وحوكم فحكمت عليه المحكمة بشرب السم حتى الموت.

24 Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, op.cit, p.19.

25 أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص ٢١٧ .

26 أفلاطون، نفسه، ص، ٢١٨ .

27 Platon, les dialogues, op.cit, P.176.

28 Ibid, p 191 - 194.

29 Ibid, p194.

30 Ibid, p 190.

31 Ibid, p 217-220.

32 لقد أرجع البعض هذه الدرجة من التحامل على الخطابة في محاورة جورجياس إلى عوامل مختلفة، أهمها أن أفلاطون كان حينها قد أسس الأكاديمية التي أراد لها أن تكون فضاء للفلسفة، وبالتالي تخلى عن السياسة العملية التي كانت محور اهتمامه في السابق، وانصرف إلى العناية بالفلسفة، فكان لزاما عليه لجلب الطلبة إلى مدرسته الجديدة أن يسفه مذهب الخطباء والسوفسطائيين الذين كانوا منافسه الأول.

33 Jean Jacques Rebrieux, Eléments de rhétorique et d'argumentation, op.cit. p.10.

34 Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique op.cit. p.19.

35 إن الانفصال التام بينهما لم يتحقق بصورة حاسمة في لحظة من لحظات التاريخ، ذلك أن صورة الخطيب كانت دائما عرضة للتشويش لشبه أسلوبه وتداخله مع أسلوب السوفسطائي، فقدر الخطابة إذن أن تظل متأثرة بمنبعها الأصلي وهو السفسطة.

36 John Poulakos, The Logic of Greek sophistry, op.cit, p.12.

37 Frans H van Eemeren, Fallacies. in crucial concepts in argumentation Theory, (ed) Frans H van Eemeren, sic sat, Amsterdam, 2001. p.135.

38 يتألف هذا الأورغانون من أجزاء تسعة مرتبة على الشكل التالي (نشير إلى أن ترتيب أجزاء الأورغانون مسألة خلافية قديمة): نجد في البداية مقدمة من وضع فورفوريوس، وتتضمن تقديما عاما للمنطق، ثم يليها كتاب العبارة الذي عالج فيه مسألة التقابل بين القضايا، والقضايا المستقبلية، وتأليفات القضايا الموجهة. فكتاب القياس أو التحليلات الأولى، حيث يتناول فيه نظرية القياس من خلال دراستها دراسة صورية غرضها تعقب أوجه الصحة الصورية في بناء الاستدلالات، وبعد ذلك ينتقل أرسطو في كتاب البرهان أو التحليلات الثانية إلى دراسة مادة القياس، ويعالج فيه شروط المعرفة العلمية البرهانية المتمثلة في المقدمات الضرورية اليقينية، وبعده نجد كتاب الجدل أو بالأحرى المواضع الجدلية، وهو تطبيق لنظرية القياس في مجال المعرفة المشهورة التي يعتقد فيها جميع الناس أو أغلبهم أو المشهورون منهم، فمقدماته بخلاف مقدمات البرهان اليقينية تتميز بكونها مشهورة فقط، ثم كتاب السفسطة . وهو الذي يهمنا في هذا السياق . وأخيرا الخطابة ثم الشعر. وقد عالج أرسطو في كتاب السفسطة تلك الأقيسة التي يظن أنها صادقة، من دون أن تكون كذلك في الحقيقة، والتي يظهر أنها مشهورة من دون أن تكون كذلك في الحقيقة.

39 لقد استلهم المسلمون بصورة مبدعة النظرية الأرسطية حول المغالطة السوفسطائية، وقد اقتصرنا على المساهمة الرشدية، وإن كانت هنالك مساهمات أخرى رائدة في هذا الباب، ومن ضمنها المساهمة الفارابية التي يتناول فيها أبو نصر السفسطة ضمن حديثه العام في مختلف أضرب التفاعلات الحوارية، وقد قدم الدكتور حمو النقاري تنسيقا مركزا لهذا الإطار الذي يمكن وسمه بالفحص بأصنافه المتنوعة. انظر في هذا الإطار:
حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ٢٠٠٥، ص١٩١ .

40 Aristote, Topiques, Tome2, texte établi et traduit par Jaques Brunschwig, ed les belles lettres, paris, 1967, p.1.

41 Ibid, p.1- 2 - 3.

42 أبو الوليد بن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، المجلدان السادس والسابع، كتاب طوبيقي وسوفيسطيقي، دار الفكر اللبناني ط١ ، ١٩٩٢، ص ٦٧٢ .

43 نفسه، ص ٦٦٩ .

44 نفسه، ص ٦٧٠ . يقول ابن رشد في هذا الصدد «قد يتشبه مستعمل السفسطة بالحكيم، وفي هذه الحالة يسمى سوفسطائيا، وقد يستعملها متشبها بالجدلي فيسمى مشاغبا».

45 لقد أوردنا هذه الأصناف باختصار شديد، لأن الغاية هنا هي التمهيد للتصور التداولي الجدلي حول المفسطة، وقد نخصص مقالا لاحقا للمفسطة في المنظور التقليدي نورد فيه هذه الأوجه مع الإشكالات المرتبطة بها والأمثلة التوضيحية المناسبة، غير أنه بإمكان من أراد الأمثلة التوضيحية أن ينظر في الشق الذي نعرض فيه نظرية إيمرن وخروتندوست من هذا المقال، فهذه النظرية بدورها تمثل إعادة ترتيب لأغلب هذه السفسطات في سياق تصور معاصر.

46 ابن رشد، المصدر السابق، ص ٦٧٥ .

47 انظر القول في حل التضليلات السوفسطائية ابتداء من الصفحة ٧٠٤ من الكتاب نفسه.

48 وذلك في كتاب له بعنوان «حوار الخطباء» ألفه حوالي ٨١ م، وتاسيت Publius Cornelius Tacitus عاش بين ٥٥ و١٢٠ م، أي أنه كان شاهدا على تلك الفترة الحساسة من تاريخ الإمبراطورية الرومانية، الفترة القريبة من لحظة النشأة التي تميزت بالحكم السلطوي المطلق.

49 Jean Jacques Rebrieux, Eléments de rhétorique et d'argumentation, op.cit, p.14 - 15.

50 Ch. Perelman et L. Olbrechts tyteka, traité de l'argumentation, tome1, puf, Paris, 1958, p.2.

51 Ibid, p.2.

52 Ibid, p.1.

53 هذا ما دفع برلمان إلى القول: «إننا إذا أردنا فتح الطريق أمام الحجاج، فلا خيار لنا إلا أن نواجه بحزم فكرة البداهة، فالحجاج يفترض استخدام العقل لتوجيه الناس في أمور العمل». المصدر السابق ص٤ .

54 Ch. Perelman et L. Olbrechts tyteka, traité de l'argumentation, tome 1, p.2.

55 Ibid, p.2.

56 Jean Jacques Rebrieux, Eléments de rhétorique et d'argumentation, op. cit, p.24.

57 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (مكتبة الدراسات الفلسفية)، دار المعارف بمصر، ط٥، ص٤٧ .

58 Frans H van Eemeren, Fallacies, op.cit, p.141.

59 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع مذكور، ص ٤٧ و٤٨ .

60 Frans H van Eemeren, Fallacies, p.141.

61 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٤٥ .

62 Frans H van Eemeren, Fallacies, p.142.

63 انظر الفقرة المعنونة بـ The meaning of Verecundia من كتاب:
Douglas Walton, Appeal to expert opinion, The pennsylvania State University, p.58.

64 حمو النقاري، من منطق مدرسة بورويال، في سوء النظر والتناظر وجوه الغلط والتغليط فيهما، ضمن التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه (عمل جماعي)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٣٤، ص ١٦٥ . والمقال يتضمن عرضا وافيا لمساهمة هذه المدرسة في دراسة الفعالية التناظرية عموما.

65 أما الفقرة الثانية والمعنونة بـ « في الاستدلالات السيئة التي ترد ضمن الحياة العامة وفي المخاطبة اليومية، فقد تناول فيها أرنولد ونيكول صورا لحضور هذا التفكير المغالط في سياق التخاطب اليومي لا نرى ضرورة لإطالة الحديث فيها. انظر كتاب «المنطق أو فن التفكير»، الطبعة المذكورة في المراجع ص ٢٤٤ .

66 Antoine Arnauld et Pierre Nicole, la logique ou l'art de penser, Edition Gallimard, 1992, p.227.

67 Ibid, p.227.

68 يتضمن كتاب هامبلين المشار إليه المباحث التالية: المعالجة المعيارية (السائدة) . اللائحة الأرسطية . التراث الأرسطي . حجج ad . التراث الهندي . السفسطات الصورية . مفهوم الحجة . الجدل الصوري . التلبيس (Equivocation)، انظر:
G. L.Hamblin, Fallacies, Methuen ? Co Ltd, London, 1970, contents.

69 من المعلوم أن المباحث الخطابية أصبحت جزءا من المواد المدرسة في المؤسسات التعليمية الكنسية، وقد وقع هذا الدمج تدريجيا منذ أواخر القرن الأول الميلادي بعدما أصبحت المسيحية فاعلة في الساحة الفكرية والسياسية إبان هذه الفترة.

70 يمكن في هذا السياق الإشارة - على سبيل المثال لا الحصر - إلى الأعمال المبكرة لبرتراند رسل حول المفارقات الرياضية، وكذلك قيام الهندسات اللا إقليدية، خصوصا مع ريمان ولوباتشفسكي، إضافة إلى مبرهنات الرياضي كورت كودل حول حدود الأنساق الصورية.

71 من الأمور التي ينبغي الانتباه إليها أن أرسطو تناول بالدرس الأدلة الجدلية إلى جانب الأدلة التحليلية والأدلة المرتبطة بالغالب vraisemblable، إلى جانب تلك المرتبطة بالضروري، والأدلة المعتمدة في النقاش والحجاج، إلى جانب تلك المعتمدة في البرهان، فالفصل بين هذه المستويات هو في الحقيقة بدعة مستحدثة. انظر المطول في الحجاج لبرلمان وتيتيكا الجزء ١(مرجع مذكور) ص ٤.

72 Ch Plantin, essais sur l'argumentation, ed kime, paris, 1990, p.200.

73 Douglas Walton and Alan Brinton, Historical Foundation of informal Logic, introduction (p1).

74 الدراسات الحجاجية المعاصرة هي في جانب كبير منها إحياء للخطابة القديمة. هذا ما تدل عليه إحدى تسمياتها (الخطابة الجديدة) التي جعلها برلمان عنوانا فرعيا لكتابه التأسيسي.

75 Alain Lempereur, Espaces actuelles de l'Argumentation, Présentation, colloque de cerisy, Pierre Mardaga éditeur, Liège, 1991, p.9.

76 من المصادفات المثيرة أن هذه السنة شهدت صدور هذين العملين الرائدين في هذا المجال، وهو ما يفيد أن المناخ الفكري والعلمي العام كان مهيئا لميلاد هذا التوجه الحجاجي، خصوصا بعدما وصلت النزعة الصورية إلى مأزق في كثير من الميادين.

77 Ch Plantin, essais sur l'argumentation, op.cit, p.26.

78 يفترض هذا التوجه ضمنيا أن الخطابة ليست مجرد أداة لإقناع المخاطب بمعرفة تم بناؤها سلفا، بل إنها بالأحرى وسيلة لإنتاج المعرفة أيضا، ومن أشهر رواد هذا التوجه دوجلاس إهننكر ووابن بروكرايدورويرت سكوت.

79 Anne Thomson, Critical Reasoning, by Routledge, London, 1996, introduction.

80 إلى درجة جعلت لفظي «حجاج أو خطابة» في مدلولهما التداولي العام يرتبطان في كثير من الأحيان بالممارسات القولية المقدوح فيها، فهو تارة قول مغلط، وهو تارة أخرى خطاب مخادع ومضلل، وصاحب هذا القول (أي الخطيب أو المحاجج) شخص ثقيل الظل، ينبغي الحذر منه...

81 Ch.Plantin, Essais sur l'argumentation, op.cit, p.203.

82 لقد دعا كريستيان بلانتان إلى اعتماد اللفظ fallacie في اللغة الفرنسية للدلالة على السفسطة، وذلك لما له من أهمية، خصوصا صلته باللغة اللاتينية واشتماله على معنى المغالطة (false، faux، غلط) انظر كتابه «دراسات في الحجاج» المذكور في الإحالة، ص٢٠٢ .

83 هناك ارتباط بين السحر والخديعة، في القرآن الكريم يشير تعالى إلى سحرة فرعون الذين «سحروا أعين الناس»، أي خدعوهم بالسحر.

84 Ch.Plantin, Essais sur l'argumentation, p.202.

85 Les sophisme dans une perspective pragmatico-dialectique, dans L'argumentation, Colloque de Cerizy, P.173 - 174.

86 Douglas Walton, informal Logic: a handbook for critical argumentation, Cambridge university Press, 1989, p3.

87 Ibid, p.3 - 9.

88 تكون المكابرة حسب اصطلاح أهل المناظرة القديم بأن ينازع المحاور برغبة إظهار مزاياه وفضله وليس بهدف إظهار الحق، لذلك لا يتورع المكابر عن منع البديهيات والإعراض عن التصديقات النظرية، حتى إن أقام المحاور الدليل على صدقها... أما المعاندة فهي المجادلة بغير علم والمعاندة ولو بالباطل.

89 Douglas Walton, informal logic, op.cit, p.8.

90 Ibid, p.8.

91 يماثل الدكتور حمو النقاري بين هذا الضرب من المحاورة، وما يسميه المناطقة المسلمون (وخصوصا الفارابي في شرحه لكتاب الجدل) بـ «التعاون على الفحص»، وهي تسمية قريبة من الاصطلاح المعاصر كما هو وارد عند بروكرايد وإهننكر «une enquête critique mené en collaboration».

92 لقد وضع الدكتور طه عبدالرحمن تعريفا لهذا الضرب من الحوار الذي يقابل المناظرة في التراث العربي، فقد عرفه كما يلي: «الحوار النقدي» هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات، أو فل الاعتراضات التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي أو فل دعوى الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا انظر ص ٢٤ من كتاب «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت ٢٠٠٢.

93 نترجم في سياقنا هذا مفهوم prise en charge الفرنسي بالمصطلح العربي المأصول «التحمل»، ونقصد به معنى قريبا من المدلول المتداول في اصطلاح المحدثين، حيث يدل على أخذ الحديث وتلقيه عن الشيوخ، بحيث يصير الآخذ حاملا لعنية هذا الحديث ومسؤولا عن إدائه على الوجه الصحيح. وهذا المعنى يسعفنا في الوفاء بالمعنى الذي يقصده أهل الحجاج بعبارة prise en charge في سياق المحاورة، أي تحمل الدعوى والالتزام بالمدافعة عنها. ويتعزز اختيار هذه الترجمة أكثر إذا علمنا أن من بين معاني charge في الفرنسية الحمل بالنسبة إلى المرأة، وهذا اللفظ يشترك في العربية مع المادة اللغوية لمصطلح «التحمل»، كما يشترك مدلولاهما (الحمل عند المرأة، وحمل عبء الدعوى) في عنصر الألم الوارد فيهما معا.

94 Douglas Walton, informal logic, op.cit, p.10.

95 Ibid, p.9.

96 Frans Van Eemeren et Rob Grootendost, la nouvelle dialectique, tr: S. Bruxelles, M. Doury et V. Traverso, ed kimè, paris, 1996, p.44.

97 Douglas Walton, informal logic, p.10-11.

98 وهو الإجراء نفسه الذي لجأ إليه بول غرايس حين آراد الحديث عن أفعال الكلام غير المباشرة، فهي حسب نظريته المعروفة بنظرية الاستلزام التخاطبي، عبارة عن خرق لقواعد التخاطب التي يحكمها مبدأ عام هو مبدأ التعاون وتتفرع عبر أربع مقولات: مقولة الكمية، ومقولة الكيفية، ومقولة الإضافة، ومقولة الجهة. فإذا خرق المتكلم قاعدة من هذه القواعد تولد فعل مخصوص من أفعال الكلام غير المباشرة، ونظير مبدأ التعاون عند بول غرايس هو ما يسميه الباحثان بمبدأ التفسير الأقصى بالمعقولية، أو ما يمكن ترجمته بحسن الظن بالمحاور.

99 إذا كان أوستين يعتبر مؤسس نظرية أفعال الكلام، أي أنه أثار الانتباه إلى ذاك النمط من النشاط اللغوي، الذي يتضمن في ذاته فعلا مخصوصا مثله مثل سائر الأفعال السلوكية، فإن جون سورل هو الذي وضع التنسيق العلمي لهذه النظرية، وذلك من خلال ضبط شروط الإنجاز لهذا الفعل، ليأتي بعد ذلك بول غرايس بمساهمته المعروفة بنظرية الاستلزام التخاطبي التي تناول فيها (أفعال الكلام غير المباشرة، أي تلك المتولدة نتيجة خرق قاعدة من قواعد التخاطب المتعارفة). ويمكن اعتبار نظرية إيمرن وخروتندورست مساهمة تشغيلية لهذه لنظرية أفعال الكلام، أي تشغيل النظرية في حقل آخر هو الحجاج.

100 طه عبدالرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨، ص ٢٦٢ .

101 إن النية والقصد يلعبان هنا الدور نفسه الذي يلعبه مبدأ التعاون في نظرية الاستلزام التخاطبي عند بول غرايس، فاحترام هذا المبدأ هو الضامن لبقاء العملية التحاورية في صورتها النموذجية، أما إن غاب هذا القصد فإن سلوك المتحاورين سيتحول إلى ممارسة تغليطية (سوفسطائية) مقصودة يستحيل معها استمرار المحاورة.

102 Frans Van Eemeren et Rob Grootendost, Les sophisme dans une perspective pragmatico-dialectique, p.188.

103 Ibid, p.189.

104 Ibid, p.174.

105 المصدر الأصلي لهذا المصطلح هو الحقل المفهومي للرياضيات، وقد استثمرته الباحثة جوليا كريستيفا في مجال إبيستمولوجيا اللسانيات للدلالة على عملية سد الفراغ التصوري، والترجمة التي اعتمدناها (الترصيص) هي من اقتراح الباحث والمترجم المحقق الأستاذ ياسين المنصوري. لمزيد من التفصيل حول هذا المفهوم انظر:

Ahmed Mootaouakil, réflexion sur la Théorie de la communication dans la pensée linguistique arabe, pub de la fac des lettres et des sciences humaines de rabat, (Thèses et mémoires no 8), p.19.

106 الاقتباسات أغلبها من المقال المذكور، لذلك لا داعي - في تقديرنا - للإحالة عليه في كل مرة، وسنكتفي بالإحالات التي نراها ضرورية.

107 كما أن من شروط نجاح فعل الوعد القدرة على الوفاء بالموعود به، ومن شروط نجاح فعل التهديد القدرة على إنزال الأذى، ومن شروط صحة فعل الأمر أن يكون الأمر يعلو المأمور مرتبة... فإن من شروط إنجاز فعل الادعاء أيضا، القصد إلى التدليل على مضمونه، فمن ادعى دعوى وهو لا يقصد التدليل عليها، يكون قد أخفق في إنجاز فعل الادعاء على وجهه المطلوب حسب نظرية أفعال الكلام كما نسق شروطها العالم جون سورل.

108 مصطلح أرسطي يفيد في مجال الخطابة مشاعر الجمهور التي يعمد الخطيب إلى استثارتها والتوافق معها ليكون خطابه أكثر إقناعا.

109 مصطلح أرسطي يفيد السمت والمظهر الخارجي الذي يتبدى به الخطيب للجمهور، وهذا المظهر يكون موضوع تدبير بقصد جعله مساهما في الإقناع.

110 Douglas Walton, informal logic, op.cit, p.70.

111 Verecundia كما أشرنا في هامش سابق تفيد معاني الاحترام والهيبة التي تثمرها شخصية المتكلم في نفوس الآخرين، وهذه الحجة يصطلح عليها كذلك بحجة السلطة Appeal to authority انظر الفقرة

المعنونة بـ: The meaning of Verecundia من كتاب دوجلاس والطون، الذي خصصه لهذا النمط الحجاجي مصطلحا عليه بحجة الخبير، وفي الكتاب دراسة وافية للمظهر العاقل لهذا المسلك الحجاجي إلى جانب المظاهر المفسطية التي تعرض له:

Douglas Walton, Appeal to expert opinion, The pennsylvania State University, p.58.

112 Frans H. Van Eemeren et Rob Grootendorst, A Systematic Theory of Argumentation, the Pragma-Dialectical approach, Cambridge University Press, pub.1, 2004, p.4.

113 وهو ما يصطلح عليه القدماء عادة بـ «القياس بفارق».

114 Louis vax, Lexique Logique, puf, Paris, 1982 p.96.

115 Ibid, p.95.

116 لقد سلف القول بأن إجراء التحقق مع إجراء الفحص مهمتهما بت صحة اندراج القضايا (حجج داخلية وخارجية) ضمن المنطلقات المشتركة. أما إجراء الاستنتاج فمهمته تطبيق قواعد المنطق في اختبار صحة الحجج.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 36 أبريل - يونيو 2008

التهميش والمهمَّشون في المدينة العربية المعاصرة : رؤية تحليلية من منظور بنيوي

د. عمر الزعفوري (*)

مقدمة

من المفاهيم التي تحتمل العديد من التأويلات والتفسيرات مفهوم «الهامشية»، فهو عند البعض مرتبط بظاهرة الفقر، وعند البعض الآخر مقترن بانعدام الفاعلية وغياب الدور.

وقد غدا لكثرة جريانه على الألسن واستعماله باستمرار، من قبل رجال السياسة، كأنه واضح بداهة ولا يحتاج إلى تفسير: فكثيرا ما يرد في الخطابات الرسمية أن برامج التنمية في بلد ما تهدف بالأساس إلى «محاربة الإقصاء والتهميش وتسعى إلى إعطاء مزيد من الفرص للفئات «المحرومة» كي تتمكن من كسر طوق التهميش، وتسهم بفاعلية في عملية التنمية كان مجرد تطوير نظرة أخلاقية تجاه هذه الفئات كفيل بأن يجعلها تتجاوز وضعية التهميش التي تردت فيها».

التناول العلمي لهذا المفهوم يقتضي منا، إذا أردنا كشف المستور، أن ننزله في سياقات تاريخية مختلفة: لأن علم الاجتماع الكلاسيكي، على سبيل المثال، أدرجه ضمن باب المسكوت عنه، كأن المجتمعات التي تناولها علماء الاجتماع الكلاسيكيون بالتحليل لم تعرف ظواهر التهميش، في حين شكلت الهامشية حقل بحث ثري وغني بالدلالات في علم الاجتماع المعاصر. فعلى تعدد البراديغمات السوسيولوجية واختلاف التصورالاجتماعي من براديغم إلى آخر اعتبر الهامشيون مكونا أساسيا من مكونات المجتمع، خصوصا في المجتمع الحضري، على اعتبار أن المدينة، في علم الاجتماع المعاصر، تختزل كل تناقضات

(*) أستاذ علم الاجتماع الحضري - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس - تونس.

المجتمعات العصرية. هي موطن الحركات الاجتماعية التي يشهد تشكلها عالمنا المعاصر في مناخ وجدت فيه الذوات المقموعة والمغيبة الفرصة المواتية للتعبير عن هويتها والمطالبة بحقها في الوجود. عودة الهامشي تزامنت مع بروز خطابات تشرع ذاك الحق كالديموقراطية والحرية والمواطنة، بغض النظر عن المعنى الذي يحصل لتلك الذوات المهمشة من هذه المفاهيم، وعن طريقة توظيف السياسات القائمة لها بتحويلها إلى مادة استهلاكية في متناول الجميع. الكل يتحدث اليوم عن الحرية والديموقراطية والمواطنة ويعبر عن تعلقه بها، ولكن لا أحد يتساءل عن ماهيتها. «ثورات» النساء على الرجال والشباب على المسنين والأبناء على الآباء والحاكم على المحكوم كلها تدرج في هذا الباب. في المدن العصرية، حيث الكثافة السكانية العالية واحتداد الفوارق الاجتماعية وانسداد آفاق الرقي الاجتماعي أمام فئات عريضة من المجتمع، يضعف النسيج الاجتماعي وتجد الدولة نفسها عاجزة عن ضبط المجتمع الحضري ومراقبته: مما يخلق الأرضية الملائمة لنشأة تلك الحركات وظهور بعض التنظيمات الثقافية والسياسية التي تتخذ من تلك الخطابات مادة استهلاكية لها.

فكيف كان الهامشيون هم الغائب - الحاضر في خطابات الكلاسيكيين؟ وما علاقة التهميش بالتحضر في علم الاجتماع المعاصر إذا رمنا ربط الظاهرة بواقع المدينة؟ ثم أين تكمن أوجه الاختلاف بين البراديغمات المعاصرة في تناول مسألة الهامشية والهامشيين ؟ وختاما، ماهي المنطلقات النظرية التي انبنت عليها تلك البراديغمات فأفرزت ذلك الاختلاف في التصورات؟

١ - منهجية البحث

لأننا نؤمن بأن المتن النظري الواحد لا يضيء إلا زاوية محددة من الواقع المدروس ارتأينا أن نراوح بين قراءة بنيوية وأخرى تحليلية لواقع المدينة العربية المعاصرة. ولأن البراديغمات السوسيولوجية المعاصرة تتحدر من الإرث السوسيولوجي الكلاسيكي كان لابد لنا من العودة إلى هذا الأخير كي نستجلي سرغياب الحديث عن الهامشية والهامشيين في تنظيرات كل من «دوركهايم» و«فيبر» و«ماركس»، باعتبارهم يمثلون أسس علم الاجتماع. هل هذا الغياب مقصود قصدا أم أنه مرتبط بطبيعة الظروف التي حفت بظهور هذا العلم الجديد؟ وحتى لا يذهب ظن القارئ إلى أن ظاهرة الهامشية قد ارتبطت بحركة التصنيع في أوروبا، وما شهدته مجتمعات الغرب من تحولات في كل المستويات عدنا إلى انماط مجتمعية قديمة لندلل على عدم خلوها من هذه الظاهرة، وعلى أن تجليات هذه الأخيرة لم ترتبط بظهور علم الاجتماع، فهي موجودة وإن لم يقع التنظير لها؛ لأن الصراع الاجتماعي لم تخل منه حتى أقدم المجتمعات. سنحاول من خلال استعراضنا لبعض البراديغمات السوسيولوجية المعاصرة أن نبين أن تناول الهامشية - كظاهرة

موضوع دراسة علمية - قد ارتبط بظهور علم الاجتماع الحضري وبعض الاختصاصات الأخرى، كعلم اجتماع الريف وعلم اجتماع الهامشية، لنخلص من خلال ذلك إلى محاولة الوقوف على أهم العوائق التي عرقلت تأسيس علم اجتماع يتخذ من ظاهرة الهامشية في المدينة الغربية القديمة والمعاصرة موضوعا له. همنا من ذلك رفع الالتباس الذي يكتنف أذهان بعض المثقفين، الذين يعتقدون أن غياب المفهوم عندنا راجع إلى عجز فينا كباحثين، لننتهي إلى أن المسألة ليست مسألة إنتاج للمفهوم بقدر ما هي عملية توظيف للمفهوم الغربي وملاءمة له مع واقع له خصوصياته، فعملية توظيف مفاهيم جديدة تمر حتما عبر استيعاب المفاهيم الموجودة وتمثلها؛ لأن الجديد لا ينبثق إلا من رحم القديم.

٢- ضبط لمفاهيم البحث

أ- مفهوم الهامشية

ننطلق في هذا الضبط من العلاقة المفترض قيامها بين المفهوم في علم الاجتماع والواقع موضوع الدراسة. فالمفهوم في اعتبارنا ليس صورة طبق الأصل للواقع، وإنما هو أداة لقياسه، وهو بذلك رؤية براديغمية يطورها الباحث إزاء ذاك الواقع. إن صلته بالواقع من نوع تلك الصلة التي تقوم بين النظرية والتجربة في العلوم الصحيحة بحيث تكون التجربة من دون نظرية عمياء، والنظرية من دون تجربة جوفاء. فالمنظر لابد له من افتراضات يبني عليها رؤيته، وذاك هو معنى «الرؤية البراديغمية» التي قصدنا، حيث ينطلق المهتمون بظاهرة الهامشية من اعتبار الذات المهمشة ذاتا مقصاة من المركز، ومن ثم فإن العلاقة بينها وبين المهيمن على المركز، ثقافة كان أو اقتصادا أو سياسة، علاقة قوامها الصراع. من هنا تتراءى لنا الصلة وثيقة بين الإقصاء والتهميش. المهيمن صاحب نسق قيمي يتحدد وفقه ويحدد مواقع بقية الذوات الاجتماعية الأخرى منه، مما يعني أن درجة الهامشية لدى المهيمن عليه مرتبطة بمدى نجاح المهيمن في إقصائه من النسق كليا أو جزئيا. مشاركة الهامشي في هذا النسق متوقفة على الصورة التي يقدم فيها ذاته: فهو إما مسلم بالإقصاء المسلط عليه، وإما هو ساع كمقصى إلى أن يعيد بناء ذاته بما يضمن له فرض وجوده في معادلة الصراع بطريقة لا يغفل فيها المهيمن وزنه ووجوده. لعل ذلك ما يفسر أننا، في منهجية بحثنا، سنتدرج من تصور علماء الاجتماع الوظيفيين، الذين غيبوا الحديث عن الهامشيين: لأنهم اهتموا في تنظيرهم باشتغال الكل الاجتماعي وبحركة المجتمع في كليته إلى التصور الماركسي، الذي إن وضع في دائرة اهتمامه حركة الكل الاجتماعي باتجاه تجسيد مرحلة تاريخية ستضع حدا للصراعات والتناقضات الطبقية، شدد على ظواهر التفقير والاستغلال وبالتالي الإقصاء والتغريب، منتهيا بذلك إلى أن هذا الوضع سيفرز ثورة عمالية تحل نمط الإنتاج الشيوعي محل نمط الإنتاج الرأسمالي، وتضع حدا لظاهرة الصراع الطبقي

لتنتهي بذلك إلى تصور علم الاجتماع المعاصر للهامشية والهامشيين، هذا الذي طور رؤية جديدة عندما قدم الذات المهمشة ذاتا فاعلة بإمكانها تأسيس ثقافتها وإثبات هويتها، إذ بإمكانها تجسيد أشكال من الفعل الجماعي الذي يرقى إلى مستوى الحركات الاجتماعية. التنظيرات المعاصرة لم تتعامل إذن مع الذوات الهامشية على أنها ذوات سلبية تقبل بما تمليه عليها ثقافة المركز؛ لأن العولمة لا تعني، في اعتبارها، قتلا لكل أشكال المقاومة، بل هي على العكس من ذلك، تحفز الذوات المقهورة على خلق مجال فعلها الخاص فتستيقظ هويات ثقافية تتخذ أشكالا تعبيرية متعددة: إثنية، دينية، عرقية، قومية، جهوية....إذا أردنا البحث عن تحديد نهائي لمفهوم الهامشية، ننتهي إلى أن ذلك من قبيل المحال؛ لأن ذلك يقتضي منا التموقع في إطار تصور براديغمي ما : كيف نتصور العلاقة بين الذات المهمشة والواقع الذي نعيش ؟ هل الهامشي ذات سلبية أم ذات فاعلة ؟ فكأن السعي إلى تحديد المفهوم وضبطه قتل له: إذ هو متحول بتحول الواقع.

ب - مفهوم المُهمَّش

لغة: هو اسم المفعول من همش، وهو صيغة توحي بوقوع الفعل على المفعول به، وكما هو معلوم في قاموس الصرف العربي فإن صيغة الفعل «فعل» توحي بمعنى القصدية والتخطيط سلفا لبلوغ هدف ما. التسليم بوجود ذات مهمشة يفترض سلفا وجود من قام بفعل التهميش، ومن المعلوم أن القائم بالفعل يمتلك القدرة على إنجازه والقيام به. يعني ذلك أن المُهمِّش صاحب سلطة ونفوذ، وحائز كل الآليات التي من شأنها أن تحول المفعول به إلى ذات خاضعة وسلبية، بل فاقدة لكل قدرة على تحويل موازين القوى لمصلحتها. فالعلاقة إذن بين الطرفين قائمة على الصراع والسيطرة، وهي سيطرة تستمد شرعيتها من امتلاك المهيمن لكل وسائل القهر والإلزام : الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، مما يشرع له اعتماد العنف المادي والمعنوي لحمل المقصى على قبول وضعيته تلك.

اصطلاحا، ورد بأحد المعاجم العربية[2] ما يفيد أن لفظة تَهَمَّشَ تعني معنى تَأَكَّلَ وتَحَكَّكَ ويقال هامش الكتاب أي حاشيته. أما في لسان العرب[3] فقد استعملت لفظة «همشى» للإشارة إلى المرأة التي تكثر الحديث وتُجَلِّب، ومن المعلوم أن العرب يلحقون صفة الثرثار أو المهذار بمن تتوافر فيه هذه الصفات. فكثرة الكلام توحي بأن المتحدث لم يستطع النفاذ إلى صميم الموضوع ولم يتطرق إلى لبه، فظل يلف حوله ويدور. الخطاب البليغ عند العرب هو الخطاب الذي يبلغ المعنى بأقل مايمكن من الكلمات، ولعل ذلك ما يفسر تطور فن الخطابة عندهم في صدرالإسلام، أي في فترة هم أحوج فيها ما يكونون إلى الإقناع والإفهام لتثبيت أسس الدعوة الإسلامية. هامشية الفرد حينئذ أو الجماعة تقاس بمدى انحرافه عن القيم المركزية والمرجعيات المجمع عليها، بقي أن هذا المفهوم، كما يستعمل في علم الاجتماع،

لا يحمل تلك الشحنة الأخلاقية التي عادة ما يلحقها به البعض؛ لأن الهامشية لا تعني الدونية، كما لا تعني السلبية أو غياب الدور. لقد أثبتت التجارب التاريخية، في العديد من المرات، أن الذي «ينحرف» عن قيم الجماعة ويضع الحقائق المسلم بها موضع سؤال ليس دوما على خطأ، وخير مثال على ذلك ما فعله «سقراط» عندما تجرع السم في سبيل أن يظل متمسكا بحقائق فلسفية يرفض العامة الاعتراف بها، وما تحمله «كوبرنيك» من أذى لقاء تسليمه بأن الأرض تدور؛ مزعزعا بذلك إحدى الثوابت التي رسخت في أذهان العامة على امتداد قرون من الزمن.

فنحن، كعلماء اجتماع، نضع مفهوم الهامشية في صميم العلاقات الاجتماعية ونستشف معناه ودلالته من واقع التفاعل بين قوى المجتمع، بعيدا عن كل تحديد مسبق وعن كل حكم مسقط. دينامية المجتمع هي التي تفرز القوى المهمشة وعالم الاجتماع مدعو، في كل الحالات، إلى ربط حالات التهميش بتلك الحركية التي يشهدها المجتمع؛ لذلك حاولنا، في هذا البحث، ربط الهامشية بالحركات الاجتماعية.

٣ - المهمشون عبر التاريخ

لن نلتزم في هذا الجزء من عملنا بتسلسل تاريخي يوحي للقارئ بأن مفهوم الهامشية قد تطور عبر التاريخ؛ لأن هذا المفهوم، كما أسلفنا الذكر، لم يتبلور إلا مع علم الاجتماع المعاصر. سنكتفي بالوقوف عند تجليات ظاهرة الهامشية عبر مختلف العصور وفي أنماط شتى من المجتمعات. ففي العصر الجاهلي تغنى بعض الشعراء بقيم الصعاليك والمتمردين على نظام القبيلة الصارم، لعل أهمهم عروة بن الورد الذي ذهب إلى حد التمييز بين الصعلوك الحقيقي والصعلوك المزيف بقوله [1] :

لحى الله صعلوكا، إذا جن ليله
مصافي المشاش، آلفا كل مجزر
يعد الغنى من نفسه، كل ليلة
أصاب قراها من صديق ميسر
ينام عشاء ثم يصبح ناعسا،
يحت الحصى عن جنبه المتعفر
قليل التماس الزاد إلا لنفسه
إذا هو أمسى كالعريش المجور
يعين نساء الحي ما يستعنه
ويمسي طليحا، كالبعير المحسر

ولكن صعلوكا، صفيحة وجهه
كضوء شهاب القابس المتنور
مطلا على أعدائه يزجرونه
بساحتهم، جزر المنيح المشهر
إذا بعدوا لا يأمنون اقترابه،
تشوف أهل الغائب المتنظر
فذاك إن يلق المنية يلقها
حميدا، وإن يستغني يوما، فأجدر

فابن الورد، بوصفه مارقا من نظام القبيلة ومتمردا على نواميسها، لا يرتضي لنفسه أن ينزل إلى مرتبة صعلوك يتكل على الغير في توفير قوت يومه، ويجالس النساء بل يعينهن على قضاء شؤون البيت سمته الجبن لأنه ينتظر الموت ولايذهب إليه كما يفعل الصعلوك الحقيقي. الطريف في هذه اللوحة الشعرية أن صاحبها أسس لثقافة المهمشين، واعتبر أن الرجولة والشجاعة وعزة النفس قيم يمكن أن تتجسد خارج إطار القبيلة، أي حتى عندما يكون صاحبها في وضعية المهمش، وهذا دليل مادي على أن المجتمع الجاهلي لم يخل من ظاهرة التهميش، وبالتالي من أشكال من الصراع الاجتماعي أفرزت فئة من الشعراء لا تجد حرجا في أن تعيش على هامش المجتمع. نموذج آخر من المهمشين شهده المجتمع الإسلامي عند بداية انتشار الدعوة، ويتمثل في فرقة الخوارج التي خرج رجالها على علي بن أبي طالب؛ لأنه رضي بالتحكيم إثر معركة صفين. فهؤلاء اتخذوا لأنفسهم مذهبا وطوروا دعوة خاصة بهم. بل ذهبوا إلى حد مواجهة علي فأفرزوا ثقافتهم الخاصة بهم التي حملها آنذاك وروج لها شعراء مثل عمران بن حطان والطرماح بن حكيم. فكان أن انتشرت دعوتهم بين البربر في إفريقية، وتفرعت عنهم فرق كثيرة كالأباضية والأزارقة والصفرية. غير أن عليا أوقع بهم في النهروان قرب بغداد وفرّق فلولهم. فهؤلاء، وإن عوملوا معاملة المهمشين، خاضوا ألوانا من الصراع مع السلطة الرسمية، وبرهنوا على أن المجتمع الإسلامي لم يكن على درجة كبيرة من التماسك والتلاحم، وأن الصراع قد اخترقه حتى في بداية الدعوة الإسلامية.

في العصر العباسي مثل المعتزلة نموذجا آخر من الهامشيين.

في إطار العصر نفسه عبر المتنبي عن هامشية المثقف عندما رفض أن يكون شاعر بلاط، حتى إن تمسح بأعتاب سيف الدولة، فلأنه قد رأى فيه المثل الأعلى الذي يتوق إلى تجسيده في ذاته. فلقد ذهب بعض النقاد إلى أن غرور المتنبي وتعاليه، هما اللذان كانا وراء تهميشه كمثقف، ولكن المسألة أعمق من ذلك، لأنها مرتبطة بطبيعة العلاقة بين رجل الفكر ورجل السياسة؛ إذ يرفض هذا الأخير استقلال الأول عنه.

لقد ضاقت الدنيا ذرعا بالمتنبي عندما لم يجد لنفسه موقعا في مجتمع عصره فقال[٥] :

أي محل أرتقي ؟ أي عظيم أتقي ؟
وكل ما قد خلق اللـــــه وما لم يخلق
محتقر في همتي كشعرة في مفرقي

هي في الحقيقة ردة فعل ضد وضعية التهميش التي تردى فيها أكثر منها غرورا وكبرياء، لأن هذا الشاعر استحال عليه التموقع في مجتمع حكمته قيم الرياء والنفاق والتزلف والتمسح بأعتاب السلاطين؛ فأسس لنفسه قيما خاصة، وأقام مملكة للفكر لمقارعة مملكة الساسة والسلاطين في عصره.

قد يطال التهميش شريحة اجتماعية بأكملها، ولنا في ظاهرة «الخماسة» في تونس في فترة الاستعمار خير مثال على ذلك. فعلى الرغم من أن هذه الشريحة هي التي تتكفل بعملية الإنتاج الفلاحي لكن القوانين والتشريعات التي سنت لغاية ضبط وضعيتها الاجتماعية لم تخدمها في شيء. على العكس من ذلك كانت تخدم كبار الملاك العقاريين وتحافظ على امتيازاتهم على حساب هذه الشريحة المهمشة التي انقرضت مع بداية فترة الاستقلال. لقد عدد محمد الهادي التيمومي أمثلة من مظاهر الظلم التي خضع لها الخماس التونسي، وانتهى إلى أن تغلغل نمط الإنتاج الرأسمالي في تشكيلة اجتماعية ما قبل رأسمالية هو الذي كان وراء انقراض هذه الشريحة؛ لأنها عائق من عوائق انتشاره وتسويته. لا غرابة في أن تقترن «الخماسة» في ذهن التونسي بالوضاعة وتدني المكانة الاجتماعية؛ لأن اللاوعي الجماعي يختزن تلك الصورة السلبية لشريحة اجتماعية همشها تفكك أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية تحت وطأة غزو نمط الإنتاج الرأسمالي، الذي أفضى إلى استعمار. هذه نماذج تاريخية لظاهرة التهميش في أنماط مجتمعية مختلفة، حاولنا من خلالها أن نبرز أن التهميش لا يخلو منه نمط مجتمعي واحد مادامت الحياة الاجتماعية قائمة على منطق الصراعات والنزاعات. راوحنا في هذا العمل بين قراءة بنيوية وأخرى تحليلية: لإيماننا بأن ظاهرة التهميش هي نتاج لبنى اجتماعية ما، كما أن الهامشي هو فاعل اجتماعي لأنه يؤسس لثقافة خاصة، ويبني هويته عبر تطوير حركة مضادة لحركة المهيمنين. بالإمكان إذن أن نختزل العلاقة بين الثقافة المركزية والثقافة الهامشية في الثنائيات التالية :

القبيلة/الصعلكة، الخلافة الإسلامية/الفرق الكلامية والفقهية، شعراء البلاطات / الشعراء المتمردين، المجتمع العباسي الموسع/ مجتمع البخلاء، وهي ثنائيات تدل على أن الثقافة المركزية تفرز من رحمها نقيضها الذي سيعيش على هامشها.

كل هذه المعطيات تشكل مادة غزيرة لعلم الاجتماع الهامشي، لكن تناول الظاهرة في المدينة العربية، بصفتها ظاهرة اجتماعية، لم يتم لأسباب سنأتي على ذكرها في موضع لاحق من هذا

البحث، لعل أهمها عدم اكتساب علم اجتماع المدينة شرعيته كعلم في مجتمعات شهدت قرونا من الركود الفكري والحضاري، فباستثناء ما ذكره عبدالرحمن ابن خلدون في مقدمته من جدل بين العمران البدوي والعمران الحضري - الذي كان بالإمكان أن يشكل نواة لعلم اجتماع المدينة لولا القطيعة التاريخية التي شهدتها مجتمعاتنا منذ تلك الفترة؛ نتيجة تعاقب القوى الاستعمارية عليها - لم نقف إلى حد اللحظة على محاولة يمكن اعتبارها تأسيسية لهذا العلم (علم الاجتماع الحضري)، إلا بعض القراءات التي يصدر أصحابها عن رؤية تتحدر من مدرسة شيكاغو أو المدرسة الألمانية، فيعتمدون في قراءاتهم تلك المفهوم الغربي كأداة لقراءة الواقع الحضري العربي. في كثير من جامعاتنا العربية يدرس علم الاجتماع الحضري كجزء لا يتجزأ من علم الاجتماع العام، وقد لا يدرس أصلا في بعضها، ما دام الهدف من إدراج علم الاجتماع العام في تلك الجامعات هو تمكين الطلاب من مجرد «ثقافة عامة» في الأدبيات الاجتماعية لا تكوين مختصين في مختلف فروع علم الاجتماع. فالكتابات في علم الاجتماع الحضري في عالمنا العربي ليست إلا مجرد إعادة إنتاج لوضعية هيمنة عاشتها مجتمعاتنا منذ انتصاب الاحتلال العثماني إلى حد اليوم، وحالت دون تأسيس علم يتخذ من المدينة موضوع دراسة. فكيف يتسنى لنا، والحال تلك، رصد تطور ظاهرة الهامشية في الوسط الحضري في مجتمعات لا تملك أي سيطرة على تاريخها ؟ كيف نتتبع هذا العلم في تطوره وهو لم يعرف بعد النور في مجتمعاتنا لأنه مجرد امتداد لعلم أنتجته مجتمعات أخرى وفي ظروف غير ظروفنا لأن تجاربها غير تجاربنا؟

٤ - الهامشية والهامشيون في علم الاجتماع الكلاسيكي

لماذا العودة إلى علم الاجتماع الكلاسيكي لتناول مسألة الهامشية، في الوقت الذي لم يرد فيه حديث صريح في تحليلات الكلاسيكيين عن الفئات الهامشية في المجتمعات التي تناولوها بالدرس؟

سبق لنا أن أشرنا، في المقدمة، إلى أن موضوع الهامشية والهامشيين ظل، في علم الاجتماع الكلاسيكي، في باب المسكوت عنه، غير أن مجرد الإشارة إلى ذلك غير كاف لأننا سنجد أنفسنا ملزمين بالتعليل. ينبغي الا نأخذ غياب الخطاب عن الشيء، أي الهامشية، على أنه غياب الظاهرة نفسها وانعدام لوجودها. فإن لم يتحدث الكلاسيكيون عن الهامشية فذلك لا يعني بالضرورة أن المجتمعات التي درسوها لم تعرف ظاهرة التهميش. فكيف نفسر ذلك؟

إذا رمنا الحديث عن علم الاجتماع الكلاسيكي فإنه لا مفر لنا من أخذ كتابات كل من «إميل دوركايم» و«ماكس فيبر» و«كارل ماركس» في الاعتبار لأنهم الآباء المؤسسون لهذا العلم، ولأن كل البراديغمات السوسيولوجية المعاصرة تتحدر من تقليدهم السوسيولوجي.

ثلاثتهم، وعلى اختلاف مناهجهم في التعامل مع الظاهرة الاجتماعية، اشتركوا في النظر إلى المجتمع في كليته، أي في اعتباره كلا يحكمه منطق التوازن والثبات أو التطور والحركة والتناقض، ومن ثمة لا تكتسي عندهم العناصر التي لا تساهم في اشتغال هذا الكل ودفعه أي قيمة، أي أن الجزء الذي لا يؤمّن استمرار الكل لا يستحق منهم الاهتمام. الاهتمامات النظرية لهؤلاءالرواد تغيب بالقوة القوى الهامشية التي لا دور لها، من منظورهم، في بناء الكل الاجتماعي ودفع حركته. فلئن اختلفت تسمية تلك القوى المكونة للمجتمع من منظر الى آخر فإنها لا تحيل، بأي شكل من الأشكال، على تلك القوى المهمشة والتي، في اعتقادنا، لا يخلو منها اي مجتمع من المجتمعات؛ لأن كل تحول يحدث، في أي فترة من فترات التاريخ، لابد أن يحكم على بعض القوى بأن تظل هامشية. ذاك ما يسمح لنا بالقول بأن هذه الأخيرة جزء لا يتجزأ من تركيبة تلك المجتمعات التي قدمها لنا علم الاجتماع الكلاسيكي على أنها منظومات تحكمها قوانين الجدل أو الثبات والتوازن، بل هي إفراز لحركة تلك المنظومات وتحولها.

أ - المنظور الدوركايمي

إذا عدنا إلى مؤلفات الفرنسي «إميل دوركايم» ألفيناه يشدد على معاني اللحمة والاندماج والتضامن، بنوعيه الآلي والعضوي، منطلقا في ذلك من أسبقية الموضوع على الذات، أي المجتمع على الفرد، وهو منطلق يفترض ارتباط حركة الجزء بالكل، وبالتالي انصهار الضمير الفردي في الضمير الجمعي: «عندما تتدامج مجموعة من الضمائر بدلا من أن تبقى مفصولة عن بعضها ثمة ما يوحي بأن شيئا ما، في هذا العالم، هو بصدد التغير. تبعا لذلك، فإنه من الطبيعي أن يجر هذا التغيير تغييرات أخرى، وأن ينتج ذاك التجديد تجديدات أخرى لتظهر بعض الظواهر التي لا توجد في الأجزاء المكونة لها الخصائص التي تميزها»[1].

هو انصهار يبلغ حد استحالة التمييز بين الجمعي والفردي؛ لأن القوة التي تشحن بها الجماعات ذات الفرد لا تأتيها من الخارج، باعتبار أنها قد شاركت في صنعها فكانت منها وإليها. يوضح «دوركايم» ذلك قائلا: «لأن القوة الجماعية ليست خارجة عنا تماما، إذ هي لا تحركنا من الخارج، وما دام المجتمع لايمكن أن يوجد إلا في الضمائر الفردية وبها، كان لا بد من أن تخترقنا تلك القوة وتنتظم فينا لتصبح بذلك جزءا لايتجزأ من كينونتنا، وبالتالي تهذبها وتنميها»[2]. يبدو إذن أن هذا المنظر مسكون بفكرة اشتغال الكل والبحث عن سر تماسك أجزائه، وبالتالي، فهو يطرح من حسابه كل قوة لا تساهم في توازن ذاك الكل ويهمش كل الذوات التي لا دورلها، حسبه، في تحقيق الاندماج الذي يضمن بقاء الجماعة ودوامها، ومن ثمة لا ضرورة للحديث، في مؤلفات «دوركايم» عن الهامشية والهامشيين.

إذا ربطنا كل ذلك بظهور النظام الجمهوري في فرنسا إبان ثورة ١٧٨٩، الذي يستمد مرتكزاته الأيديولوجية من قيم هذه الثورة، فهمنا أسباب التشديد الدوركايمي على قيم الاندماج والتضامن، باعتبار أن الهياكل الاجتماعية الشاملة - كالدولة والأمة والوطن - هي الكفيلة وحدها بغرس هذه القيم في الأفراد وتنشئتهم عليها. الهامشيون، في هذا الإطار، ومن منظور دوركايمي دوما،لا ينظر إليهم إلا على أنهم مارقون من هذه المنظومة ولا مكان لهم في صلبها، ما داموا ليسوا طرفا فاعلا فيها. هم، بلغة الوظيفيين، عنصر لا وظيفي (dysfonctionnel)، في إطار نسق لا يشتغل إلا في كنف النظام والاستقرار.

ب - المنظور الفيبري

في السياق نفسه، ولأن الحديث عن الهامشية والهامشيين يفترض فكرة الصراع وقدرة قوة اجتماعية ما على تهميش قوة أخرى، يبني «ماكس فيبر» توجهه النظري على أساس أن البنى الاجتماعية الشاملة، من قبيل العائلة والدولة والقبيلة والأمة ومؤسسة الجيش وغيرها، نتاج لتفاعل الإرادات الفردية المنتمية إلى نسق ثقافي مشترك، بحيث إن الإجماع على جملة من القيم والرموز والدلالات يفضي إلى حالة من الشرعية تكسب تلك المؤسسات مبررات وجودها وتصبغ عليها طابعا عقلانيا. فإذا كان «إميل دوركهايم» يقول بأسبقية المؤسسة الاجتماعية على الأفراد؛ فإن «ماكس فيبر» يذهب إلى أن الفعل الجماعي هو أساس تلك المؤسسات. بالإمكان، في هذا الإطار، أن نفهم مختلف التفرعات النظرية التي أفرزت براديغمات ينطلق بعضها في قراءة الاجتماعي من البنى الكلية ويعتبرها محددة (بنيوية «ليفي شتروس» و«ألتوسير» و«بورديو» وغيرهم)، والبعض الآخر من اعتبارالأفعال الفردية والجماعية أساسا لقيام البنى والأنساق («كروزييه»، «توران»، «قارفينكل» و«بودون»،...)، وهي كلها تتحدر إما من التقليد «الدوركايمي» أو التقليد «الفيبري»: «بالنسبة إلى علم الاجتماع لا تتمثل الظاهرة المسماة بـ «الدولة» بالضرورة وتحديدا في العناصر المهمة من زاوية النظر القانونية. على كل حال، لا يمكن أن نتحدث، في شأنها، عن شخصية جماعية تمارس نشاطا ما. عندما يتحدث علم الاجتماع عن الدولة والأمة والشركات ذات الأسهم والعائلة ومؤسسة الجيش، أو بعض البنى التي تناظرها، فهو يقصد بكل بساطة، وبشكل واضح، نشاطا اجتماعيا فعليا أومفترضا ذا طبيعة محددة»[٨].

لم يميز إذن «فيبر» بين فعل اجتماعي مركزي وآخر هامشي؛ لأن العلاقات الاجتماعية، من منظوره، لا تقوم على الصراع والتناقض، وإنما على منطق التنافس، وبالتالي فهو لا يتحدث عن الثورة والقطيعة، بل عن الحراك الاجتماعي الذي بمقتضاه ينتقل الفاعل الاجتماعي من وضعية إلى أخرى. إن انشغال هذا المنظر بفكرة أن الذات سابقة على الموضوع، وبالتالي الفرد على المجتمع، هو الذي منعه من التفكير في ما إذا كان الفعل الاجتماعي فعلا مركزيا أوهامشيا. معه قلبت المعادلة الدوركايمية لتدرك البنى الاجتماعية على أنها حصيلة أفعال فردية تلتقي في

غاياتها وأهدافها بحكم التقائها في دلالاتها. يبدو أن «فيبر»، وإن اختلف مع «دوركايم» حول طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، من حيث أسبقية هذا على ذاك، قد التقى معه في فكرة جوهرية تتخلل كل مؤلفاتهما: تفاعل الفرد مع غيره من أبناء ثقافته ومجتمعه هو الذي يصنع لحمة المجتمع ويشرع وجود مؤسساته، وهو لعمري فكرة من شأنها أن تصرفهما عن التفكير في ما إذا كان الهامشيون في المجتمع فاعلين أم لا. فنحن إذن لا نستبعد حضور الفئات الهامشية في المجتمعات التي تناولوها بالتحليل؛ لأن سكوتهما عنها لايعني عدم وجودها، بل لأنها لا تدخل تحت طائلة اهتماماتهما النظرية، هذه الاهتمامات التي لا يمكن، بأي حال من الأحوال، فهمها مفصولة عن واقع اجتماعي - سياسي يعيشانه. حتى أكثر المهتمين بمسائل الصراع والتناقضات الاجتماعية لم يرد في مؤلفاته ذكر للهامشية والهامشيين.

ج - المنظور الماركسي

لقد قدم لنا «كارل ماركس» التاريخ على أنه تاريخ صراع الطبقات، ولكن أي طبقات يعني؟ ألا يشكل صغار الفلاحين والملاك العقاريون والفئات الرثة، التي تعيش على هامش نمط الإنتاج الرأسمالي طبقات اجتماعية بالمعنى الماركسي للكلمة؟ لا يختلف قارئان لأي مؤلف من مؤلفات هذا المفكر على أن المحدد لمفهوم «الطبقة» هو ملكية وسائل الإنتاج، وبالتالي التموقع في عملية الإنتاج. الصراع قائم بين من يملك وسائل الإنتاج في المجتمع الرأسمالي (الطبقة البورجوازية)، ومن لا يملك إلا قوة عمله (طبقة البروليتاريا). هذا الاشتراك في ملكية وسائل الإنتاج أو قوة العمل هو الذي يخلق لدى الأفراد الوعي بأنهم ينتمون إلى الطبقة نفسها، ويدفعهم باتجاه توحيد فعلهم دفاعا منهم عن مصلحة مشتركة. فكأن الفرد لا وجود له خارج ذاك الهيكل الذي يطلق عليه «ماركس» اسم الطبقة، وكأن الفعل الفردي لا يمر إلا عبر ذاك الهيكل. فالتاريخ، بالنسبة إلى هذا المفكر، إلى يومنا هذا، ليس إلا تاريخ صراع الطبقات، لأنه مواجهة مستمرة بين الحر والعبد أو القن والسيد أو البورجوازي والبروليتاري. بكلمة أخرى، هو صراع بين مضطهدين ومضطهدين لينتهي الأمر إما إلى تثوير للمجتمع برمته، وإما إلى تحطيم الطبقتين المتصارعتين، غير أن الجديد بالنسبة إلى المجتمع البورجوازي المعاصر هو أنه لم يعدم الصراع الطبقي، وإنما أحل طبقات محل أخرى، ليفرز ذلك معسكرين متعارضين تعارضا كليا : البورجوازية والبروليتاريا.

معنى ذلك أن بقية القوى الاجتماعية التي لا يمكن إدراجها في هذه الطبقة أو تلك لا دور لها في صنع التاريخ، وبالتالي فهي هامشية. غياب هذا الدور يرتبط، في نظر «ماركس»، بغياب الوعي لديها بموقعها كطبقة. ولكن بالعودة الى آثار «ماركس» نفسه نجد لدى الرجل حديثا عن الارستقراطية العمالية، وهي شريحة، بحكم الامتيازات الممنوحة لها، ستؤثر في الفعل العمالي وتضعفه لتصبح عقبة كأداء أمام تحقق المشروع الماركسي الذي يبشر بثورة

ترسي أسس المجتمع الشيوعي، بعد أن تصبح ملكية وسائل الإنتاج ملكية جماعية. في الإطار نفسه يمكن للطبقة الوسطى، التي تقتطع جزءا من فائض القيمة، أن ترجح كفة الصراع لفائدة البورجوازية أو البروليتاريا، وذلك تبعا لما تقتضيه مصلحتها كقوة اجتماعية. يقول الدكتور «رمزي زكي» في أحد مقالاته؛ محاولا تحديد هذا المفهوم: «ونسارع هنا، بادئ ذي بدء، إلى التنبيه بأن هذا المصطلح هو - في الحقيقة - مصطلح هلامي وفضفاض، حيث يفتقد الدقة العلمية إذا ما استندنا على صرامة المفهوم العلمي لمصطلح الطبقة».

فالطبقة هي المجموعة الكبيرة من الناس التي تتجانس في ما بينها - في مرحلة تاريخية من تطور الإنتاج الاجتماعي- من حيث موقعها من عملية الإنتاج وموقعها من ملكية وسائل الإنتاج، وبالتالي من حيث أسلوب تحصيلها للدخل وبكمية هذا الدخل. أما مصطلح الطبقة الوسطى فهو يضم - في الواقع - كتلة واسعة من الفئات الاجتماعية التي تتباين في ما بينها تباينا شديدا، من حيث موقعها من عملية الإنتاج ومن ملكية وسائل الإنتاج، وتتباين، بالتالي، في حجم ما تحصل عليه من دخل. وإذا كان من المفترض أن الطبقة، إذا تبلورت وجودا وتمايزا، تتسم غالبا بوحدة الوعي الطبقي بين أفرادها وتجانسهم، وبالتالي، في المواقف الاجتماعية والسياسية، فإن هذا الانسجام غير موجود في حالة الطبقة الوسطى، حيث غالبا ما يسود بين صفوف هذه الطبقة مختلف ألوان الفكر الاجتماعي والسياسي. ولهذا، هناك من يرى أنه من الأفضل أن نتحدث عن «طبقات» وسطى «ليس طبقة واحدة»[٩].

عدم التموقع إذن داخل العملية الإنتاجية، وغياب الوعي بالذات كطبقة مقومان أساسيان من مقومات الطبقة الوسطى عند «ماركس»، وعلى أساسهما تتحدد طبيعة فعلها. فإغفال هذا المنظر الحديث عن الأرستقراطية العمالية والطبقات الوسطى وغيرها من الشرائح الأخرى لا يتنزل في إطار السهو أو الغفلة النظرية - كما قد يعتقد البعض - وإنما يعود إلى أن هذه القوى موجودة على هامش العملية الإنتاجية وليس بإمكانها توجيه الصراع الاجتماعي هذه الوجهة أو تلك. بمعنى آخر، هي قوى هامشية لا تؤهلها مواقعها تلك لصنع التاريخ، ولكن هل يعني ذلك أن هذه القوى، على هامشيتها، عديمة الفاعلية في الصراع الذي يشهده المجتمع الرأسمالي في بداية عملية التضييع ؟ من منظور ماركسي الإجابة بالإيجاب ولكن بالعودة إلى التاريخ يتبين لنا أن فشل المشروع الماركسي (سياسيا لا علميا) مرده إلى فعل تلك القوى وتوجيهها للصراعات الوجهة التي خدمت مصالح البورجوازية كطبقة. ذلك ما شرع حديث «ماركس» عن الاغتراب (l'aliénation) والوعي المغترب أو الزائف. فإما أن تكون الطبقة لذاتها وإما في ذاتها، ولا وجود لفاعل اجتماعي خارج إطارها. مهما يكن من أمر، فإن إنكار«ماركس» للفعل خارج البنية الطبقية لا يعني بالضرورة أن الفواعل الذين لا ينتمون إلى الطبقات التي تحدث عنها لا وجود لهم. فنحن

لا نتصور أن القوى الريفية التي حررتها الحركة الصناعية في مجتمعات أوروبا الغربية قد اندمجت كلها بالكيفية نفسها والدرجة نفسها في مجتمع المدينة (موطن الصراعات الطبقية)، ولا نعتقد أن القوى العاملة التي كان ينظر إليها في المجتمع الاقطاعي على أنها مسخرة (des rôturiers) لخدمة الأسياد ستنخرط في المجتمع الصناعي بالطريقة نفسها وستساهم بالقوة نفسها في الفعل العمالي.

٥- الهامشية في علم الاجتماع المعاصر

مع علم الاجتماع المعاصر سيعاد الاعتبار للفعل الاجتماعي، لأن تاريخ المجتمع لا تصنعه القوى المهيمنة وحدها، باعتبار أن الهيمنة لا تستمد شرعيتها من سيطرة أيديولوجيا الطبقات المهيمنة فحسب، وإنما كذلك من استيطان الطبقات الخاضعة لتلك الهيمنة، لتصبح بذلك طرفا مشاركا في إدامتها. ليس صحيحا أن العمال ليس لديهم ما يخسرونه في ثورتهم على البورجوازية إلا السلاسل التي تشدهم وتكبلهم إلى العمل - كما ذكر «ماركس» - لأن علاقتهم بالنمط المجتمعي الذي هم فيه منخرطون ليست مجرد علاقة اقتصادية، بل هي كذلك رمزية ثقافية. فإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية التصور «البورديوزي» (Bourdieu) أمكن لنا أن نقول إنه لا وجود لقوى مجتمعية لا دور لها في صلب البنية؛ لأن كل القوى حاملة لأرصدة ورساميل (capitaux) تختلف باختلاف الرهانات التي تتمحور حولها الصراعات الاجتماعية (اقتصادية - سياسية - ثقافية - اجتماعية - رمزية...)، وذلك ما يعني أن الرأسمال الذي يكون ناجعا وذا فاعلية في بنية ما قد لا يكون كذلك في بنية أخرى. هذا التوزيع للرساميل بين مختلف الأعوان الاجتماعيين الموزعين توزيعا طبقيا على مختلف الحقول الاجتماعية لا يخضع لمنطق العفوية أو الاعتباطية، وإنما لقاعدة الهيمنة ونوعية الحقل الذي ينخرط فيه أولئك الأعوان. ففي الحقل الثقافي مثلا تعود الهيمنة إلى مالكي الرصيد الثقافي الذين يعملون على التجديد والإبداع لمنع غيرهم من الأعوان من اللحاق بهم وامتلاك قيمهم، بحيث يحكمون عليهم بألا يكونوا إلا مجترين لقيم أضحت متجاوزة وقديمة. فإعادة إنتاج قيم المهيمنين هي في حد ذاتها تشريع لهيمنتهم، وفي ذلك إقرار ضمني بأن المهيمن عليهم ليسوا هامشيين؛ لأن حضورهم كقوة اجتماعية من شأنه أن يدفع المهيمنين إلى إحكام السيطرة والسعي المتواصل إلى التميز (distinction)، عبر ابتداع قيم ومرجعيات من شأنها أن تجعل منهم رياديين وطلائعيين. هو، إن شئنا، ضرب من ضروب العنف الرمزي الذي يمارس على المهيمن عليهم وبتواطؤ منهم: «فالعنف الرمزي هو بكل بساطة، ذاك الشكل من العنف الذي يمارس على عون اجتماعي بتواطؤ منه... لنعبر عن ذلك بدقة أكثر نقول إن الأعوان الاجتماعيين أعوان عارفون يساهمون، حتى في حالة خضوعهم لجملة من المحددات، في إنتاج فاعلية ما يتحكم فيهم

باعتبار أنهم يهيكلونه. فكأن فاعلية الهيمنة لا تحصل إلا في إطار ذاك التلاؤم بين تلك المحددات ومقولات الإدراك التي تشكلها بصفتها تلك. فأنا أسمي - تجاهلا - واقع أن نعترف بعنف يمارس علينا في الوقت الذي نتجاهل طبيعته كعنف، أسميه تسليما بجملة من الافتراضات الأساسية واللامفكر فيها التي يعتنقها الأعوان الاجتماعيون بمقتضى نظرتهم إلى نظام العالم على أنه بديهي وطبيعي، لا لشيء إلا لأنهم يطبقون عليه تلك البنى الإدراكية المنبثقة بدورها من بنى ذاك العالم نفسه»[16]. فالحقل فضاء للصراعات الاجتماعية يتموقع في إطاره الأعوان الاجتماعيون عبر تبنيهم استراتيجيات تضمن لهم تحسين مواقعهم أو الحفاظ عليها أو، في أسوأ الحالات، تفادي النزول دونها. فمن نعدهم مهمشين ليسوا مجردين من كل قدرة على الفعل؛ لأنهم بدورهم يمتلكون استراتيجيات مضادة (contre - Stratégies)، تتناسب مع حجم أرصدتهم ومدى فاعليتها داخل حقل الصراعات.

المثقف، على سبيل المثال، عون اجتماعي، قد لا يحسن التموقع داخل الحقل السياسي؛ لأن رأسماله من الثقافة قد لا يكون كافيا ليجعل منه عونا قادرا على امتلاك قواعد اللعبة السياسية وإدارتها بما يضمن له الاستفادة منها. ففي كثير من مجتمعاتنا العربية يقدم هذا المثقف «الغبي سياسيا» كبش فداء، ويدفع ضريبة أخطاء لم يساهم في ارتكابها، فيحكم عليه بالفشل في منصب وزير أوغيره، وكل ما في الأمر أنه لم يكن قطعة وظيفية تضمن مصالح أقلية، هاجسها الربح المادي وكسب الشهرة، مدعومة في ذلك ببعض رجال الأعمال أو العائلات صاحبة الجاه والثروة. المهمش، من هذا المنظور، ليس ذاتا مادية موسومة تعيش في قاع المجتمع؛ لأن الهامشية تحدد انطلاقا من موقع العون الاجتماعي داخل الحقل، ومن مدى فاعلية الأرصدة التي بحوزته. فهامشية المثقف داخل الحقل السياسي لا تعني أنه محكوم عليه بالا يكون إلا هامشيا؛ لأنه غير ذلك في الحقل الثقافي، حيث يحسن إدارة اللعبة ويمتلك آليات التحكم فيها لصالحه. بمعنى آخر، لا نهتم في البراديغم البنيوي التوليدي بالهامشي كذات وإنما بالبنية التي تفرزه، ومن ثم لم يعد من مشروعية لسؤال من قبيل : من هو الهامشي ؟ لأن البحث لا بد من أن يكون منصبا على دراسة الهياكل والبنى الاجتماعية المولدة لظاهرة التهميش.

غير بعيد عن هذا التصور يرتبط التهميش، في تصور «ألان توران»، بنمط مجتمعي مخصوص وبحقل فعل تاريخي محدد، بحيث إن الهامشي في المجتمع ما قبل الصناعي هو غير الهامشي في المجتمع الصناعي أو ما بعد الصناعي. الهامشي لا يعيش في فراغ اجتماعي؛ لأن هذا الفراغ،من منظور فعلاني، لا وجود له، باعتبار أن الصراعات الاجتماعية محكومة برهانات محددة، ترتبط بدورها بتوجهات ثقافية معينة وبمستوى تطور التقنية وقوى الإنتاج في المجتمع. فمطلب التخفيض في ساعات العمل الذي كان سببا من الأسباب التي شرعت وجود النقابات في القرن التاسع عشر لم يعد له من معنى في القرن

العشرين، بعد أن تطورت تقنيات الإنتاج، وحلت الآلة محل العامل في كثير من الميادين. حركة الفاعلين الاجتماعيين في إطار حقل فعل تاريخي ما محكومة بمدى إدراك الفاعل لحقيقة هويته الاجتماعية وفهمه لما يتطلبه منه واقع الصراعات، وبذلك يسقط في الفعل السلبي كل فاعل اجتماعي لا يعي هويته وموقعه داخل الكل الاجتماعي، ولا يتبنى استراتيجية ما لتحقيق رهان يحفزه إلى الفعل. كل القوى في المجتمع قادرة على تطوير الحركة وإتيان الفعل، إلا أن قدرتها تلك لا تفرز حركات على الدرجة نفسها من القوة، لذلك يمكن التمييز بين حركة اجتماعية ذات شحنة قوية وأخرى ذات شحنة ضعيفة لا تتجاوز فاعليتها مجرد إعادة إنتاج العلاقات القائمة: «... وهذا ما كانت عليه أيضا حال الحركات العمالية وحركات التحرر الوطني، وحال الحركات النسائية، والحركات البيئوية، وحال الحركات المناهضة للأنظمة القديمة والحركات المجتمعية التي تستلهم الدين. لكننا لا نستطيع أن نطلق اسم حركة مجتمعية على رواسب المطالب غير القابلة للتفاوض، أو على ذلك القسط من الرفض الذي ينطوي عليه كل ضغط مجتمعي؛ لأن النشاط الجماعي لا يتحدد، في مثل هذه الحال، بتوجهاته بل بمجرد حدود المعالجة المؤسساتية للنزاعات ضمن وضع معين. بموازاة ذلك، لا يستطيع النشاط الجماعي، الذي يتحدد بالقطيعة مع النظام القائم، أن يحدد قوى مجتمعية فاعلة. إنه يحدد وضعا من الأوضاع بصورة عسكرية، فيتحدث عن حرب أهلية، أو عن أزمة او عن سلطة تعسفية. وبالتالي لا يسعه أن يسفر إلا عن استراتيجية للاستيلاء على السلطة هدفها المجتمعي إيجاد مجتمع متجانس يستبعد عنه الأعداء والخونة. إن تحديد وضع من الأوضاع ونشاط من النشاطات بأنهما ثوريان لا يمكن أن يؤدي إلا إلى ولادة سلطة سلطوية»[11].

لقد شدد هذا المفكر على فكرة أن طبيعة الحركات الاجتماعية في المجتمع الصناعي غيرطبيعة الحركات الاجتماعية في المجتمع ما بعد الصناعي (المجتمع المبرمج)، حيث إن رهان الهامشيين لا يتعدى مجرد المطالبة بالمزيد من الاندماج والمشاركة في مجتمع الاستهلاك في هذا النمط المجتمعي الأخير. فبعد أن كان هذا الفاعل (العامل) مركزيا في المجتمع الصناعي بحكم تمثيليته وقدرته على المفاوضة، وبالتالي فرض مطالبه وإلزام خصومه بأخذها بعين الاعتبار والاستجابة لها، أضحى في المجتمع ما بعد الصناعي، تحت وطأة الأجهزة الإعلامية التي نجحت في تحويل القوى المجتمعية إلى جمهور مستهلك وسهل الانقياد، فاقدا لتلك التمثيلية؛ لأن وضعية العمال، في ظل الليبرالية الجديدة، لم تعد واحدة بحكم ما شهدته طبقة العمال من تحولات واختراقات في ظل المجتمع المبرمج. لقد جعل التطور التقني من الوضعية العمالية التي كانت مشتركة بين جميع العمال وضعية مختلفة من شريحة عمالية إلى أخرى، فلم تعد المطالب أو المصالح موحدة، وبذلك ضعفت

القدرة على المفاوضة، لأن هذه الأخيرة لا يمتلكها كل أفراد الطبقة العاملة، وإنما بعض الذين يمتلكون ناصية المعرفة التقنية بحكم دقة تخصصهم. مطالب العمال كطبقة أضحت مجرد مطالب فئوية لا يقبل أصحابها أن تقع مساواتهم بمن هم دونهم خبرة ومعرفة. غير أن ذلك لا يعني البتة أن الفئات التي همشت في النمط المجتمعي الجديد لا تملك أي قدرة على الفعل أو المطالبة: «يتمثل السؤال الأساسي بالنسبة إلي في معرفة الصراع المركزي الذي يميز المجتمع الذي ينتظم أمام أبصارنا والذي اتضحت معالم توجهاته الثقافية. فكلنا يتساءل عما إذا كان العمال سيظلون فاعلين مركزيين في النزاع، أم أن هذا الأخير سيتحول من مجال الإنتاج إلى مجال الاستهلاك؟ لا يمكن إيجاد الجواب باعتبار التغير الحاصل في مستوى الطبيعة بين المجتمعات السابقة وهذا المجتمع الآخذ في التشكل»[٢٢]. من هذه الزاوية يمكننا قراءة ما تشهده المدن العربية المعاصرة من حركات اجتماعية في ظل واقع حكم فيه على مجتمعاتها بألا تكون إلا مهمشة في إطار المنظومة العالمية الجديدة. فما خصائص الحركات الاجتماعية التي تفرزها هذه المجتمعات؟ وكيف يمكن أن تفهم ظواهر التهميش فيها؟

٦- تجليات الهامشية في المدينة العربية المعاصرة

ما يلفت الانتباه في حديثنا عن الهامشية في المجتمعات الغربية أن الفاعلين الاجتماعيين في هذه الأخيرة تولدهم حركية المجتمع نفسها. فنحن بإزاء العديد من الفواعل من قبيل الطبقة والنقابة والحزب والمنظمة، وذلك من شأنه أن يوحي باستقلالية المجتمع ككل والمجتمع الحضري بصفة خاصة عن الدولة. فمسار التحضر الذي شهدته هذه المجتمعات، الذي حدث في كنف التدرج والتواصل بين القديم والجديد، أتاح لتلك القوى الاجتماعية أن تنضج بالقدر الذي يسمح لها بأن تكتسب استقلاليتها بإزاء مؤسسة الدولة، وهو غير ما عرفته مجتمعات تميز فيها مسار التحضر بالفوضى والاضطراب، فكانت القطيعة بين الماضي والحاضر نتيجة طبيعية لتلك الحركة المفروضة من الخارج. في إشارة إلى خصوصية هذا الوضع ورد في مقدمة ملتقى «الدولة، المدينة والحركات الاجتماعية في المغرب والشرق الأوسط» ما يلي : «إن غياب أو ضبابية الهوية مشكل عويص بالنسبة إلى سكان قطعوا مع المجال الريفي من دون أن يتمكنوا فعليا من إعطاء محتوى ثقافي مرضي لمجالهم الحضري»[٢٣]، وهو ما يعني أن ضعف القوى الاجتماعية الحضرية قد فرض الدولة كفاعل اجتماعي مركزي في هذه المجتمعات؛ لتقوم بينها وبين المجتمع الحضري علاقة من نوع مخصوص يتيح لنا فهمها وقراءتها الوقوف على بعض مظاهر التهميش في المدينة العربية المعاصرة. فمن الأحداث التاريخية التي فضحت حقيقة هذه العلاقة نذكر ما عاشته كبرى المدن والعواصم العربية من أحداث وصلت إلى حد

وضع السلطة السياسية موضع سؤال، وذلك في الربع الأخير من القرن العشرين : تونس في ٢٦ يناير ١٩٧٨، المغرب في ١٩٨١و١٩٨٤، مصر في ١٩٧٧ والسودان في ١٩٨٥، وهي حركات عبرت عن واقع التفقير والتهميش الذي أضحت تعيشه الطبقات الشعبية والمتوسطة في ظل أنظمة سياسية لم يعد لها ما تقدمه لتلك الفئات المكدحة بعد أن انقطع عنها دعم صندوق النقد الدولي (FMI)، لتجد نفسها متأرجحة بين موقفين محرجين : التملص والتنصل من كل مسؤولية تجاه المجتمع الحضري، ملقية بذلك العبء على المدينة لتدير تناقضاتها بنفسها، أوتشديد الرقابة على المدينة لإحكام القبضة على الحركات الاجتماعية الحضرية التي ينذر تصاعدها بإفلات زمام الأمورمنها في حال اكتساب تلك الحركات استقلاليتها. كل السياسات الحضرية راوحت بين هذين الموقفين وانتهت إلى إقامة الدليل، عبر فشلها، على أن الأزمة ليست مجرد أزمة مدينة، وإنما هي أزمة منوال تنمية برمته. في الكثير من الحالات رجحت كفة الموقف الثاني حيث اتبعت الدولة «سياسات أمنوية» (spolitique) curitairesés تهدف إلى ترقيع أوضاع الفقر ومحاولة الحد منها قدر الإمكان، حتى لا تتفاقم وتفضي إلى الأسوأ لتؤجل بذلك الانفجارات الاجتماعية، وقد تجلى ذلك في مستوى سياسة النقل والتشغيل والسكن التي حكمها منطق الاستجابة لأكثر الفئات تهديدا للوضع القائم لتبقى فئات عريضة مهمشة ومقصية. من هذه الزاوية يجوز لنا الحديث عن قتل كل استقلالية للمجتمع الحضري بعد أن بلغت رقابة الدولة عليه حدا أعدمت فيه كل إمكان لبناء مؤسسات حضرية تجسم شخصية المجتمع المدني، وتتيح لقواه التعبير عن حاجاتها بنفسها وتفاوض الدولة في سبيل إشباعها.

تسلط الدولة على المجتمع الحضري واغتصابه، إن جاز لنا استعمال مثل هذه المصطلحات، دجن هذا الأخير وقتل فيه كل استقلالية حتى غدت كل مظاهر الحياة في المدينة تعبيرا عن هذا الوضع. يقول «حسين العودات» في أحد مقالاته متحدثا عن طبيعة العلاقة بين الرأي العام العربي ومؤسسة الدولة : «تلتبس على الرأي العام العربي مفاهيم بنية الدولة ودورها ووظيفتها ومهمة الحاكم والسلطة. فلأسباب تاريخية مازال الرأي العام العربي يعتبر أن الدولة سلطة فوقية مفروضة وطرف آخر له القدرة الكلية، ولم تدخل في ثقافته بعمق حتى الآن مقولة إن الدولة معطى من معطيات المجتمع ومنسق بين قواه ونشاطاته وحارس للعقد الاجتماعي، وأن المجتمع أقوى من دولته، فهو الذي يعطيها المشروعية، ومازال مفهوم الدولة ملتبسا على الرأي العام بسبب غياب الدولة الحديثة والتأثر بالدولة الشمولية القمعية التي سادت في معظم سنوات تاريخه»(١٤).

عن أي رأي عام تتحدث مادام سكان المدن العربية عاجزين حتى عن بلورة مطالبهم والتعبير عن احتياجاتهم في أشكال مؤسساتية منظمة ؟

السياسات الحضرية في هذه المدن لا تنطلق من حاجيات المجتمع الحضري وإنما من الصورة التي تريد الدولة أن يكون عليها ذاك المجتمع، مما يجعل من مؤسسات المجتمع الحضري (جمعيات، منظمات، لجان أحياء،مجالس بلدية...) مجرد أدوات في يد الدولة لتبرير سياساتها، فتبدو للملاحظ أجساما غريبة فُرضت فرضا على مجتمع المدينة.

كل ما في المجال الحضري يوحي بانسحاق المحمول وفظاظة الحامل ليفرز ذلك مشهدا غاية في التنافر : أحياء من القصدير، ومساكن بدائية لا تستجيب للذوق القديم، ولا تنسجم مع نواميس الزخرفة الحديثة، تقابلها عمارات عصرية ذات طوابق شاهقة، تستمد أصولها من ثقافة دخيلة على المكان وأصحابه. أنماط حياة تقوم على استهلاك بذخي يرتبط بفئات محدودة انخرطت في اقتصاد الرفاه، تتضارب مع مشاهد الفقر والبؤس المنتشرة في تخوم المدينة مغذية، عبر السلوكات اليومية، ثقافة العنف، مجسدة في الاستيلاء والاغتصاب وإدمان المخدرات، حتى باتت تلك الأحياء فضاءات يعشش فيها التطرف الديني والسياسي، وتعمرها عصابات تتخذ من العنف سبيلا لفرض ذاتها في واقع يلفظ أصحابها. حالة التشرذم الاجتماعي والتهميش حولت «مجتمع المدينة» إلى قطيع سلبي يستبطن العنف المادي والمعنوي المُسلط عليه، ويوفر آليات إعادة إنتاجه تاركا شأن إدارة المدينة للدولة. في هذه الفضاءات، التي تحكم عليها الدولة قبضتها عبر عمليات التهيئة والتهذيب وتدعيم الأجهزة الأمنية وتطوير وسائل التنصت، لم يعد من ملاذ لسكان المدينة المقهورة إلا الارتماء في أحضان الإشاعة التي تسري في هذا المجتمع سريان النار في الهشيم، فتحول الخوارق إلى حقيقة، ويصبح الحديث في مسائل تتعلق بحياتهم اليومية خوضا في المحظور وتجاوزا لخطوط حمراء لم تفرض عليهم بقدر ما فرضوها على أنفسهم.

هذه الرقابة التي تضربها الدولة على الفضاء الحضري أفقدت العلاقات الاجتماعية بين سكان المدينة حرارتها البشرية، وأفرغتها من شحنتها الإنسانية لتحولها إلى علاقات منمطة (stéréotypés). فلم يعد للجيرة من معنى بعد أن بات الجار يترصد أخطاء جاره، ويتحين الفرصة للإيقاع به بتهمة ممارسة نشاط سياسي ما أو التعامل مع جماعات ينظر إليها على أنها مارقة. ليس غريبا ألا يعرف الجار اسم جاره أو أن يعامله معاملة الغريب لأن ذهنه مسكون بهاجس الخوف من شر «الآخرين»، وهو خوف رسخته فيه ثقافة القمع والقهر التي تستمد أصولها من سياسة تكرس منطق التفاوت الاجتماعي وتغذي عقلية الفردانية السلبية. ليس غريبا كذلك أن يشدد سكان المدينة في خطاباتهم اليومية على أن اهتماماتهم لا ينبغي أن تتجاوز حدود ذواتهم وأسرهم ومساكنهم، حتى أنهم يمعنون في إقامة الفواصل والحدود بين الفضاء الخاص والفضاء العمومي. أعدمت كل أشكال التضامن التقليدية التي تعبر عن علاقة ما بالفضاء وبالغير قوامها التعاون والترابط، حتى أن أمر المدينة لم يعد يهم ساكنيها

وإنما هو شأن من شؤون الدولة. نظافة البيئة والمحيط وغيرها من العمليات التي تقتضيها حياة الجماعة في الوسط الحضري أصبحت مجرد حملات ظرفية تنظمها بعض مؤسسات الدولة، ولاتجد صدى كبيرا لدى الذين تستهدفهم.

لقد تحولت مؤسسات من قبيل «الحومة» و«الحارة» و«الحي» من فضاءات تطفح بالحياة وحرارة العلاقات إلى مجموعة من المساكن المرقمة لا يعرف أصحابها بعضهم بعضا، ولا تربطهم أي مصلحة مشتركة. هذا الموت الكلي للحركات الاجتماعية الحضرية كان في الحقيقة نتيجة طبيعية لمسار طويل ومعقد من تهميش الدولة للمجتمع الحضري وتدجينه. هذا التهميش عبر عن نفسه في مستوى آخر من مستويات الحياة الحضرية عندما يفرض مشهد قوامه الفوضى نفسه على كل ملاحظ، حيث تخرق ظاهرة السكن العفوي كل النواميس الحضرية عندما تغتصب الفئات المفقرة والمهمشة أطراف المدن، وتشرع وجود أحياء سكنية انتزعت الاعتراف من الدولة بعد أن حملتها على الاستجابة لحاجياتها من التنوير والتطهير والماء الصالح للشراب وغيرها من مستلزمات الحياة الحضرية (مدارس، طرقات، مساجد، مراكز صحية...)، ولكن ما الذي يوحي في هذه التجمعات السكنية بأنها تعبر عن حالة من التهميش ؟

مؤشراتنا في قياس تلك الهامشية مستمدة من طريقة اكتساح تلك الجماعات لهذه الفضاءات السكنية ومن الكثافة التي تتميز بها تلك التجمعات التي شكلت في ظرف وجيز من الزمن. فالفئات التي عمرت هذه الفضاءات الجديدة لا تستند في امتلاكها للعقارات التي أقامت عليها مساكنها إلى أي سند قانوني، وليس بين يديها ما يتيح لها أحقية التمتع بالخدمات الحضرية الضرورية. يمكن القول، في هذا الإطار، إن استفحال ظاهرة الانتصاب الفوضوي تلك هي التي حملت الدولة، في نهاية المطاف، وبعد كفاح طويل في سبيل إزالة ظاهرة الأكواخ والمساكن البدائية من محيط المدينة، على التسامح إزاءها والعمل على إدماجها في المنظومة الحضرية. يعلق الأستاذ «مرشد الشابي» على بعض المعطيات المتعلقة بالعرض والطلب على المساكن بمدينة تونس في الفترة المتراوحة بين ١٩٧٧ و١٩٨١ قائلا : «ففي حين كان الطلب على المساكن من الصنف الريفي المتطور والضحوي يمثل ٥٦،٩ في المائة من مجموع الطلب لم يكن العرض في هذا الصنف إلا في حدود ١٠،٢ في المائة. حوالي ٨٠ في المائة من طلبات الفئات الشعبية، لا يجد أصحابها المساكن المناسبة لمواردهم، في حين أن عدد المساكن الفاخرة المنجز قد ضرب في تسعة. هذه المعطيات توحي باستفحال آليات الإقصاء الممارسة على الطبقات الشعبية في سوق السكن وهي آليات يمكن تحديد نتائجها في مستوى المجال...»[15].

لا يمكن الحديث حينئذ عن قابلية إدماج المدينة لأفواج النازحين، كما كان الأمر في المجتمعات الغربية إبان الثورة الصناعية؛ لأن الفئات الوافدة ضحية سياسة سكنية زجرية في

بدايتها ثم انتقائية بعد ذلك. وليس أمامها من حل إلا الانتصاب الفوضوي الذي أفرز تلك الفضاءات الجديدة.

فنحن إذن حيال ظاهرة جديدة لم يشهد لها التاريخ مثيلا؛ لأن ظهورها مرتبط بنمط خصوصي من التحضر عرفته مجتمعات حُكم عليها تاريخيا بألا لاتبني تجاربها التنموية إلا في إطار التبعية.

مثل هذه التجمعات السكنية تظل بمنزلة الضوء الأحمر بالنسبة إلى دول سعت إلى إدماجها واحتوائها؛ لأنها تعد أحزمة حمراء وبراكين موقوتة تنذر بالانفجار كلما وجدت الفرصة مواتية. فهي موطن طاقات شبابية أغلبها حاصل على شهادات عليا ولكن آفاق الإدماج الاجتماعي مسدودة أمامها وفضاءات التعبير منعدمة، وذاك وضع كفيل بأن يسقط هذه الطاقات في مطب العنف والتطرف الفكري والسياسي، معيدة بذلك إنتاج شروط الهامشية. يزداد الوضع تعقيدا عندما تفتح الفضائيات الأجنبية آفاقا جديدة أمام هذه الفئات لتتابع عن كثب حالة الانفجار التي يشهدها العالم اليوم، مجسمة في الصراع القائم بين النخب الحاكمة في البلدان التابعة وبعض الحركات والقوى التي يسمها البعض بسمات لا نرغب في التسرع لإثباتها أو إبطالها؛ لأن ذلك من باب الارتجال العلمي. مهما يكن من أمر، فتلك الحركات ندرجها في باب الصراع الاجتماعي الذي تشهده مجتمعاتنا، شأنها شأن بقية المجتمعات الأخرى، ولا سبيل إلى فهمها فهما علميا إلا بربطها بأزمة المدينة العربية المعاصرة بعيدا عن الخطابات التعميمية التي تحجب الواقع وتلفه برداء من الغموض، وذلك بالتخفي وراء مصطلحات فضفاضة وخاوية من كل بعد تحليلي (الإرهاب، التطرف...).

يجرنا مسار التحليل إلى مظهر آخر من مظاهر التهميش في مدينتنا العربية المعاصرة شديد الارتباط بتفشي ذهنية لا ترى في القوى الجديدة التي تعتمل في صلب المجتمعات العربية إلا حركات إرهاب وتطرف، ونعني بذلك تحول الفضاء الحضري إلى مجرد فضاء استهلاك، وهو ما تعكسه طريقة تفاعل المدينة مع ما يحيط بها من أحداث خصوصا في الفترة الراهنة. نعود بذلك، من طريق أخرى، إلى الحديث عن الرأي العام في المدينة المعاصرة. فما تشهده اليوم بعض المدن العربية من انتهاكات لحقوق الإنسان ودوس لكرامته وآدميته يعاش من قبل سكان المدن العربية الأخرى، وكأنه مشكل خاص بالفلوجة وبغداد في العراق أو غزة في فلسطين أو كابول في أفغانستان، وهي حالة من السلبية يسهل فهمها إذا ما جرى ربطها بعمليات الضخ الإعلامي الذي يخضع له الرأي العام العربي في المدن. القبول بالأمر الواقع والتسليم بما هو قائم هو الذي تسعى الهيمنة الإعلامية إلى فرضه على العقول العربية، وقد نجحت في ذلك أيما نجاح، حيث إن تسويق مفهوم «الإرهاب»، على سبيل المثال، أفضى إلى استئناس العقول به واستهلاك الناس له عبر ترديده والحديث عنه بصفته كارثة

تهدد أمن العالم. طغى على الساحة العالمية الحديث عن تمظهرات الإرهاب وأشكاله ومصادره ليغيب في المقابل أي تساؤل عن أسبابه الحقيقية . صحيح أن بعض الدوائر الرسمية تطرقت، بشيء من الاحتشام، إلى علاقة الإرهاب بالفقر والتهميش إلا انها لا تتجرأ على ربط الظاهرة بواقع الصراع الاجتماعي. فزحف الليبرالية الجديدة قد انتزع من الفئات الشعبية والمتوسطة كل إحساس بالأمن الاجتماعي لتصبح عاملا مهما في المعادلة السياسية بعد أن تصدعت علاقتها بدولة الاستقلال التي لم تعد تمثل، بالنسبة إليها، متكأ تستمد منه شرعيتها . يقول الدكتور رمزي زكي: «ويبقى في النهاية أن نشير إلى أن أنظمة الحكم التي تولت مقاليد الأمور في البلاد النامية عقب نوال الاستقلال السياسي، وإن كانت اعتمدت على المساحة العددية الواسعة للطبقة الوسطى باعتبارها شريكا في التحالف الاجتماعي الذي قامت عليه هذه الأنظمة، فإن معظم أعضاء هذه الطبقة، وبخاصة ممن ينتمون إلى الشريحة الوسطى والشريحة الدنيا، قد خرجوا من هذا التحالف الآن بسبب التوجهات الليبرالية الجديدة لهذه الأنظمة التي أضرت تماما بمصالح هذه الطبقة. ولا عجب - والحال هذه - أن يتحول عدد كبير من أبناء هذه الطبقة الوسطى إلى قوى المعارضة المنظمة (في شكل أحزاب سياسية معلنة)، أو في شكل جماعات سياسية محظورة، مثل جماعات العنف والإرهاب والتطرف»[١٦].

معنى ذلك أن هذه الفئات قد طورت لنفسها خطابات جديدة في التعامل مع الوضعيات المستجدة، وبما أن انعكاسات السياسات الليبرالية الجديدة لم تقف عند حدود معينة، باعتبار أن الفئات الشعبية والمتوسطة في البلدان المركزية قد دفعت بدورها فاتورة هذه السياسات، فإن ردود فعل الفئات المفقرة والمهمشة لم تنحصر في البلدان التابعة، حتى بدت ظواهر العنف والإرهاب وكأنها عمل منظم على الصعيد العالمي.

لذلك نفهم لماذا تصبح البلدان التي تحتل مركز المنظومة الحالية معنية أكثر من بقية البلدان الأخرى بالحديث عن «الحرب على الإرهاب»، وأكثر حرصا من غيرها على جر بقية البلدان الأخرى وإقناعها بضرورة الانخراط في هذه الحرب. إنها تدعو، في الحقيقة، إلى قمع القوى التي تهدد زحف التيار الليبرالي الجديد، ولا أدل على ذلك من قيام حركات مناهضة لتيار العولمة مجسما في اتفاقية التجارة العالمية في أكبر مدن البلدان المتمسكة بهذه الاتفاقية (بعض العواصم الغربية وكبار المدن في أمريكا اللاتينية)، في وقت يظل فيه الكثير من مدن البلدان التابعة بعيدا عن ساحة الأحداث، وهو ما يؤكد رؤيتنا من أن المدينة العربية المعاصرة مجرد مستهلك سلبي للثقافة التي يروج لها المد الليبرالي الجديد عبر وسائل الإعلام.

نكتشف مأساوية الوضع الذي تتردى فيه الفئات الحضرية المهمشة بعمق أكثر عندما نعرف أن مواقف هذه الفئات من تلك الاتفاقية ومما سمي بالحرب على الإرهاب متماهية تماهيا تاما

مع مواقف الأنظمة السياسية التي تحكمها، إذ لم يصدر عنها ما من شانه أن يعبر عن رفضها ووعيها بخطورة الانخراط في المسار الذي رسمته لها قوى الهيمنة في العالم. لقد اختلط لدى تلك الفئات حقها في التعبير عن رأيها في مسألة التطرف والإرهاب، حتى باتت مسكونة بالخوف من أن تحسب على قوى الإرهاب في حال تعبيرها عن رفضها لواقع تعيشه. ضعف هذا الرأي بل غيابه جعل تلك الفئات تتحدث عن الانعكاسات «الإيجابية» للعولمة بمنطق الحالم بحالة من الرفاه ستحققها المنافسة بين البضائع لكسب رهان الجودة : انخفاض في سعر السيارات والمأكولات والملابس وهلم جرا من الحاجيات اليومية لجمهور المستهلكين، وذاك لعمري ضرب من الغباء الاجتماعي والسياسي ييسر فهمه عندما ندرك أن مسار التهميش هو النتاج الطبيعي للسياسات الليبرالية الجديدة التي تكون الفئات الشعبية والبروليتاريا الرثة أولى ضحاياها.

لقد أدركت قوى الهيمنة هذه الحقيقة فراحت تتحدث عن مشروع «الشرق الأوسط الكبير» وبرنامج «إصلاح التعليم في الوطن العربي» و«إعادة إعمار العراق»، وهي مشاريع لم يطرحها الرأي العام العربي على نفسه ولم يطالب بها لا لشيء إلا لأنها غير نابعة من معيشه اليومي.

مدننا العربية، لا سيما المليونية منها، غارقة في همومها اليومية بحكم ما تعيشه جماهيرها من حالات التفقير والتهميش نتيجة سياسات حضرية ينكب واضعوها على معالجة مضاعفات الأزمة لا جذورها.

بالإمكان القول إذن أن وضعية التهميش في مدننا العربية ليست مجرد حالة طارئة يرجى التخلص منها على المدى القصير؛ لأنها كامنة في بناء مجتمعات شهدت نسق تحضر خصوصي لم يسمح لها ببناء ذاتها لتكون قادرة على تبني منوال تنموي يكفل لها استقلاليتها.

مثل هذه المقاربة لواقع المدينة العربية المعاصرة لا يمثل إلا محاولة محتشمة للكشف عن حقيقة ما آلت إليه أوضاع بعض القوى الاجتماعية الرثة في ظل الهيمنة الليبرالية الجديدة، التي عبرت عن نفسها عبر عولمة الاقتصاد ولكنها لا يمكن أن تشكل، بأي حال من الأحوال، رؤية نظرية شاملة؛ وذلك لعدة أسباب موضوعية نختزلها في النقاط التالية :

- علم الاجتماع الحضري كعلم يتخذ من المدينة موضوعا له لم يتبلور بعد كحقل معرفي له استقلاليته في مجتمعاتنا العربية؛ لأن المدينة، كما أسلفنا الذكر، شأن من شؤون الدولة في هذه المجتمعات. فكل دراسة علمية للعلاقات الاجتماعية في المجتمع الحضري تعد تحديا لدولة تحرص على أن تقدم المجتمع كبنية متماسكة ومتلاحمة لا تخترقها أي صراعات. ليس من مصلحة النخب الحاكمة في شيء أن تدع المختصين في علم اجتماع المدينة يكشفون عن طبيعة الصراعات الحضرية؛ لذلك يعيش هذا الاختصاص كفرع من فروع علم الاجتماع حالة حصار داخل الجامعات التي يدرس بها؛ حتى بات الطلاب المتخرجون من شعبة علم الاجتماع يتصورون أنفسهم مجرد متخصصين في الخدمة

الاجتماعية، وذلك ما يفسر غياب الفكر النقدي لديهم. ليس غريبا أن نصطدم في أثناء ممارستنا العلمية في بعض الملتقيات بجمهور يشمئز من الحديث عن الصراعات الاجتماعية، ويعتبر كل حديث عن التنظير السوسيولوجي الماركسي دعوة إلى الاقتتال والفتن، وجرا للمجتمع إلى «مستنقع الفوضى» لأنه واقع بذلك، ومن دون وعي منه، تحت تأثير الأيديولوجيا الرسمية التي تربط بين الصراع الاجتماعي والعنف: مجتمع تخترقه الصراعات هو مجتمع يحكمه العنف والتطرف. ألا يعتبر هذا الوضع أهم عائق أمام تطور المفهوم العلمي وتراكم المعرفة السوسيولوجية؟

● نحن اليوم، كعرب، نعيش أخطر مرحلة من مراحل تاريخنا؛ حيث يختلط في أذهاننا التعامل في مجال الاقتصاد والسياسة مع الغرب بالتعامل العلمي، فيذهب في أذهان الكثيرين منا أن استعارة المفهوم الغربي لفهم واقعنا هو تكريس لتلك الهيمنة السياسية والاقتصادية التي يمارسها علينا الغرب. المسألة، في اعتبارنا، ليست مسألة ابتداع مفاهيم خاصة بنا بقدر ماهي مسألة توظيف لجملة من المفاهيم سبقنا إليها علماء اجتماع المدينة في الغرب، بحكم السبق التاريخي لعلم الاجتماع الحضري عندهم. ليس من العيب في شيء أن نستعير بعض المفاهيم البنيوية أو الفعلانية لتحليل واقع مجتمعاتنا، وإنما العيب كل العيب أن نرى في حركة مجتمعاتنا صورة لحركة مجتمعاتهم. فكأن نزعتنا إلى التحرر من الهيمنة الغربية قد أفرزت فينا نزعة إلى رفض الموروث العلمي الغربي بدعوى التحرر من تلك الهيمنة. لا وجود، في اعتبارنا، لعلم غربي وآخر شرقي؛ لأن العلم لا لون له. ينبغي أن نحل محل الدعوة إلى رفض التراث العلمي الغربي الدعوة إلى النضال في سبيل أن تكتسب هذه العلوم استقلاليتها، وبالتالي تحرير العلمي من التبعية للسياسي. وهذا يقتضي منا عملا طويلا ودؤوبا لا يقل أهمية عن عمل المناضل في سبيل تحرير بلاده من الهيمنة الأجنبية والقوى الغازية.

● إنتاج المفهوم العلمي هو حصيلة تراكمات معرفية في شتى مجالات العلوم؛ لأن علم الاجتماع ليس بمعزل عن العلوم الصحيحة وبقية العلوم الإنسانية الأخرى. وعليه فإن الإنتاج غير مرتبط بإرادة شخصية لدى الباحث. فإذا انطلقنا من واقع علم الاجتماع في جامعاتنا جاز لنا القول إن غياب هذا الانتاج مرتبط بوضع مجتمعاتنا التي تتخبط في حالة من التبعية. الأرضية الاجتماعية والحضارية التي تتيح عملية إنتاج المفهوم العلمي لم تتوافر بعد، وبذلك ليس من المنطق في شيء أن نرجع هذا «العقم العلمي» إلى عجز باحثينا أو تقصيرهم لأن الباحث، في نهاية المطاف، هو نتاج مجتمعه وحضارته.

إن تطوير العلوم بمختلف فروعها لا يتم بالقطع مع المنتوج العلمي الغربي، ولا بالإنغلاق على الذات بدعوى الحفاظ على الهوية والاستقلالية، لأن العقل البشري واحد لا يتجزأ، ولأن الحقيقة العلمية لا تتأثر بمعطيات الزمان والمكان.

إذا أردنا لأنفسنا أن نؤسس لعلم اجتماع حضري يتخذ من المدينة العربية موضوعا له فما علينا إلا أن نطلع على تراث غيرنا في هذا المجال ونستوعبه، لأن الإبداع والتجديد لا يكونان من فراغ .

الخاتمة

الفقر والتهميش ظاهرتان قديمتان قدم التاريخ نفسه، لارتباطهما بواقع الصراع الاجتماعي، وإذا كان علم الاجتماع الكلاسيكي قد غيب كل حديث عن الهامشية والهامشيين فذاك راجع إلى أن المهمشين لم يفرضوا أنفسهم كفاعل اجتماعي إلا في العقود القليلة الماضية، وتحديدا بعد أن اجتازت البشرية مرحلة التصنيع إلى مرحلة ما بعد التصنيع. ففي ظل العولمة وتغلغل المد الليبرالي تحطمت كل الأطر التقليدية التي كان يمر عبرها الفعل الاجتماعي، كالطبقة والحزب والنقابة، ليفرز ذلك هويات جديدة وذوات تاريخية يحفزها إلى الفعل هاجس البحث عن موقع للذات في صلب المنظومة الجديدة ومعنى لها. حركات اجتماعية جديدة يكون فيها الهامشي، كفاعل اجتماعي، متعدد الهويات والانتماءات، وذلك عامل من عوامل انحلال تلك الحركات وفقدانها لكل رهانات تؤهلها لقلب المعادلة السياسية. وإذا كان الأمر على هذا النحو في بلدان سار فيها التحضر والتصنيع جنبا إلى جنب، وتوافرت فيها الأرضية الاقتصادية والاجتماعية التي قامت عليها المجتمعات المدنية وما ارتبط بظهورها من هياكل ومؤسسات يعبر من خلالها الفاعل الاجتماعي عن مطالبه وحاجاته. إذا كان الأمر على هذا النحو فإنه سيكون أكثر تعقيدا في فضاء المدينة العربية التي لم يتواكب ظهورها مع عملية التصنيع، فكان التضخم الحضري الذي شهدته سببا رئيسيا في ظهور أشكال من الوعي تطمس كل حق في التعبير عن الذات الاجتماعية، وتجرد الفاعلين الاجتماعيين من كل قدرة على صنع تاريخ مجتمعاتهم. الفاعل الاجتماعي، في المدينة العربية المعاصرة، ذات سلبية مستهلكة لخطابات الدولة بوصفها الفاعل الاجتماعي المركزي، ولكل ما تضخه عليها وسائل الإعلام حتى باتت مفاهيم مثل «التطرف» و«الإرهاب» مادة جاهزة تلوكها الألسن وتستأنس بها الآذان، من دون أن تفهمها العقول. لقد انتهى الأمر إلى التسليم بأن مستقبل المدينة العربية المعاصرة لم يعد بين يديها، بعد أن سحب منها كل حق في إدارة شؤونها الداخلية. ألم تصبح «الديموقراطية» و«التعليم» و«الانتخاب» و«السياسة» و«التسلح» الشغل الشاغل لقوى الهيمنة في العالم التي تصر على أن أمنها الداخلي مرتبط أشد الارتباط بكل ما تشهده المدينة المعاصرة من تحولات؟ ما عاشته ضواحي العاصمة الفرنسية من أحداث في نهاية شهرأكتوبرمن سنة ٢٠٠٥، وصفها البعض بأنها من عمل شرذمة وزمرة من المشاغبين، يقيم الدليل على أن الفكر الليبرالي الجديد يرفض كل حل جذري لاستئصال ظاهرة التهميش، ويصر على أن العنف والقمع هما السبيل

الأوحد لإسكات تلك الأصوات المنادية بحقها في الحياة. ولكن إلى أي مدى ستنجح في ذلك ما دامت أعداد المهمشين في تزايد مستمر بسبب غياب المعالجة الجذرية للظاهرة؟

يبقى أن الهامشيين فئة اجتماعية لم تكن يوما ما موضوع دراسة، ولم ينظر إليها في مجتمعاتنا العربية كظاهرة؛ لأن ذلك يتطلب قيام علم مستقل بذاته له مناهجه وموضوعاته من قبيل علم اجتماع الريف أو علم اجتماع المدينة أو علم اجتماع الهامشية، وهو ما لم تشهده مجتمعاتنا التي كانت لها سيرورة تاريخية خصوصية حالت دون نشأة مثل هذه العلوم، مما حكم علينا كباحثين بأن نتخذ من المدارس الغربية مرجعيات لنا. فنشأة علم ما مرتبطةٌ بمناخ اجتماعي وحضاري سمته الاستمرارية بين الماضي والحاضر والاستقرار. وهو ما لم تشهده مجتمعاتنا على امتداد تاريخها. بل إن الأمر مرشح إلى مزيد من التعقيد بحكم الظرفية الراهنة لهذه المجتمعات.

الهوامش

1 أستاذ علم الاجتماع الحضري بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس - تونس.

2 المنجد في اللغة والأعلام، ص ٨٧٢، دار المشرق، بيروت /الطبعة الثلاثون - ١٩٨٦ .

3 ابن منظور : لسان العرب، ص ١٣٣، المجلد ١٥، دار إحياء التراث /مؤسسة التاريخ العربي،١٩٩٣ .

4 عروة ابن الورد: الديوان ص ٣٧ - دار صادر، بيروت (بدون تاريخ).

5 أبو الطيب المتنبي : الديوان، ص ٣٥، دار المعارف للطباعة والنشر / سوسة . تونس، الطبعة الأولى أوت ١٩٩١، تحقيق وتعليق د. عبد الوهاب عزام.

6 Emile Durkheim:le suicide,Alcan ,P.U.F,Paris1986,p:350-35.

7 Emile Durkheim: les formes élémentaires de la vie religieuse.1912.Paris,P.U.F,p:299- 30.

8 Max weber:Economie et société,Paris,Pocket,1995,p:40-42

9 د. رمزي زكي : الليبرالية الجديدة تقول: وداعا.. للطبقة الوسطى، مجلة «عالم الفكر»، ص :٦٩، العدد ٢، اكتوبر/ديسمبر ١٩٩٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت.

10 Pierre Bourdieu: choses dites/Editions de Minuit, p:159 ,1987.

11 الان توران: ماهي الديموقراطية ؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟ ترجمة حسن قبيسي، ص ٨٠ و٨١ (بدون تاريخ).

12 Alain Touraine: La société invisible, p:75-76 , éditions du Seuil ,1974-1976.

13 Actes du colloque C.N.R.P.S ? E.S.R.C: Etat , ville et mouvements sociaux au Maghreb et au moyen - orient Introduction p: 15-Paris 23-27 Mai 1966.

14 حسين العودات : الرأي العام العربي بين التباس المفاهيم وتعثر القضايا وتواطؤ المثقفين، مجلة شؤون عربية، ص :٦٠ / العدد:١٢٢ / صيف ٢٠٠٥ .

15 Morched Chabbi: Etat, politiques urbaines et habitat spontané: le cas de Tunis 1960-1980 , In colloque Etat ,ville et mouvements sociaux au Maghreb et au moyen orient , .p:253/ C.N.R.S-E.S.R.C,Paris , 23-27mai 1986.

16 د. رمزي زكي: الليبرالية الجديدة تقول: وداعا.. للطبقة الوسطى، مجلة «عالم الفكر»، ص :٦٩، العدد ٢، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت.

المراجع :

أ -العربية :

- إبراهيم (سعد الدين) : «التمدين في العالم العربي»، النشرة السكانية، العدد ٧، يوليو ١٩٧٤.
- ابن خلدون (عبدالرحمن): المقدمة، تحقيق المستشرق الفرنسي أ.م.كاترمير، طبعة باريس سنة ١٨٥٨ /مكتبة لبنان، ثلاثة مجلدات.
- ابن منظور : لسان العرب، دار إحياء التراث العربي/مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان - الطبعة الثانية، ١٨جزءا، ١٩٩٣.
- ابن الورد (عروة) والسموأل : الديوان، دار صادر بيروت / لبنان.
- التل (سهير الملطي) : «قاع المدينة : بحث ميداني حي في بعض نماذج الفئات الهامشية في الأردن»، جدل : كتاب العلوم الاجتماعية : العدد٣، ١٩٩٣.
- توران الان : ماهي الديموقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية - ترجمة حسن قبيسي، ص ٨٠ و٨١.
- التيمومي (محمد الهادي) : الاستعمار الرأسمالي والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية : الكادحون «الخماسة» في الأرياف التونسية ١٨٦١-١٩٤٣، دار محمد علي الحامي - كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس ١٩٩٩.
- الجاحظ (أبو عثمان) : البخلاء، دار صادر بيروت / لبنان ١٩٦٣.
- حسن (صالح ياسر): «بعض الإشكاليات المرتبطة بمفهوم الفئات الهامشية في البلدان النامية. نحو معالجة منهجية منظمة»، جدل : كتاب العلوم الاجتماعية : العدد ٣، ١٩٩٣.
- زكي (رمزي): الليبرالية الجديدة تقول: وداعا.. للطبقة الوسطى، مجلة «عالم الفكر»، ص : ٦٩، العدد ٢، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت.
- عازر(عادل) وإسحق (ثروت): «المهمشون بين الفئات الدنيا في القوى العاملة»، القاهرة: المركزالقومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٧.
- عبدالله (عبدالخالق): «التبعية والتبعية السياسية»، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦.
- العودات (حسين): الرأي العام العربي بين التباس المفاهيم وتعثر القضايا و تواطؤ المثقفين، مجلة شؤون عربية، ص :٦٠ / العدد:١٢٢ / صيف ٢٠٠٥.
- قيرة (إسماعيل): «الأنشطة الحضرية غير الرسمية في المجتمع الجزائري بين الاستقلالية والتبعية في التنمية الحضرية»، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة ١٩٨٩.
- قيرة (إسماعيل): «أبعاد الهامشية الحضرية في المدينة الجزائرية المعاصرة»، وهران، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ٢٠٠١.
- المتنبي (أبو الطيب): الديوان، دار المعارف للطباعة والنشر / سوسة - تونس، الطبعة الأولى أغسطس ١٩٩١، تحقيق وتعليق د. عبدالوهاب عزام.
- معوض (جلال عبدالله): «الهامشيون الحضريون والتنمية في مصر»، مكتبة التنمية، ٢، الجيزة: مركزدراسات وبحوث الدول النامية، ١٩٩٨.

ب-الأجنبية

- Actes du colloque C.N.R.P.S - E.S.R.C,23-27 Mai 1986: Etat ,ville et mouvements sociaux au Maghrebet au moyen - orient . Introduction p: 15-Paris .
- Aubert(N),2004(sous la direction de) ,l'individu hypermoderne,Eres.
- Bauman(z),1999:le coût humain de la mondialisation ,Paris,Hachette.
- Body-Gendrot(S),1993: ville et violence: l'irruption de nouveaux acteurs.Paris ,P.U.F .
- Bourdieu(P),1987: choses dites/Editions de Minuit, p:159 ,.
- Caldeira (T),2000: un nouveau modèle de ségrégation spatiale:les murs de saõ paulo in: Revue internationale des sciences sociales, n' :147 ,Paris, Unesco / Erès , Mars
- Castel (R) ,1995: les métamorphoses de la question sociale . Fayard.
- Castel(R) ,2003:l' insécurité sociale, qu'est-ce qu'être protégé'Paris , seuil ,collection "la république des idées"
- Castells(M),1997-1999:le pouvoir de l'identité, fayard .
- Cauquelin(A), la ville-fragment ,in:la ville inquiète ,Paris,Gallimard , collection le temps de la réflexion .
- Chabbi(M): Etat, politiques urbaines et habitat spontané: le cas de Tunis 1960-1980, In colloque Etat ,ville et mouvements sociaux au Maghreb et au moyen orient , p:253/C.N.R.S- E.S.R.C,Paris , 23-27mai1986.
- Debord (G) ,1955 , la société du spectacle ,Paris, Buchet/Chastel .
- Derrida (J) et Habermas (J),2004: Qu?est-ce que le terrorisme? ,entrtiens avec G. Borrodori, in:le monde diplomatique n?:599,Paris , Février.
- Durkheim(E), 1986: le suicide,Alcan ,P.U.F,Paris.
  Durkheim(E) ,1912: les formes élémentaires de la vie religieuse,Paris,P.U.F.
- Farro(Antimo) 2000:les mouvements sociaux presses de l?université de Montréal.
- Francq (Bernard) 2003:la ville incertaine .
  Politique urbaine et sujet personnel.
  Louvain-la-neuve,BA.
- Granotier(B),1980:la planète des bidonvilles, Paris ,Seuil.
- Kymlincka(will) et Mesure(Sylva) (sous la direction de) 2000: comprendre les identités culturelles, P.U.F.
- Macé (E) ,1999: les violences dites urbaines et la ville .Du désordre public au conflit dans l?espace public ,in:les Annales de la recherche urbaine , n? :83-84 ,Paris , plan urbain .

- Maffesoli(M),1979: la violence totalitaire.
  Paris,P.U.F.
- Marx(K)et Engels(F),1975:l'idéologie allemande éditions sociales, Paris .
- Maurin(E) ,2004: Le Ghetto français: enquête sur le séparatisme social .Paris,Seuil, collection la république des idées .
- Nafez-Boucharine (F),2002:la fragmentation en question, Paris,l?'HARMATTAN.
- Paquot(th) ,dir,1996: le monde des villes , panorama de la planète,Paris, Editions complexe.
- Peralva(A) ,1996: Démocratie et violence: un regard sur le cas de Rio de janeiro , in: Problèmes d?Amérique latine, n?: 23, Paris , La documentation Française,Décembre.
- Shnapper(D) ,2000: Qu?est-ce que la citoyenneté? Gallimard.
- Stroobants(J.P), 2004: l,antiterrorisme,nouveau marché mondial ,in,le monde, Paris ,21 octobre,p.1 et 23.
- S Zlakmann (ch),1992: la violence urbaine. Paris, Robert Laffont .
- Touraine(A),1992:critique de la modernité,Fayard.
- Touraine(A) , 1974-1976: La société invisible, p:75-76 , éditions du Seuil
- Virilio(P),2004:ville panique- Ailleurs commence ici,Paris ,Galilée.
- Wacquant (L)2004:punir les pauvres. le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale. Paris , Agone, collection contrefeux.
- Wacquant (L)1999: l'ascension de l'Etat pénal en Amérique ,in Actes de la recherche en sciences sociales , n°: 124 , Paris, p:7-26.
- Weber (M),1995:Economie et société ,pocket,Paris .
  Wieviorka(M)1966: une société fragmentée? le multiculturalisme en débat, La découverte .

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 36 أبريل - يونيو 2008

مدارات المنفتح والمنغلق في التشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية

أ. أراق سعيد (*)

توطئة

إن الوجود الإنساني ليس مجرد مساحة زمنية مفرغة من الفعل الذي تتحقق به الحياة، بل هو اكتمال التحقق بالفعل والتحقق بالقوة، إنه «فرصة لاختبار الذات»، على حد تعبير سقراط، وهو الالتحام الأبدي بين الفعل ورد الفعل، بين الذات والموضوع، بين الكائن الأنطولوجي والكائن الكوسمولوجي، بين اللوغوس والكوسموس، وبين الفعل (praxis) والتأمل (theoria).

وفي صلب هذه التقاطعات التي تؤسس شبكة الملامح المحددة للوضع الاعتباري والوجودي للإنسان، يحضر الوعي باعتباره العامل الحاسم في تجلية أبعاد الظواهر الوجودية وإدراكها من حيث هي موضوع للتجربة الإنسانية وموضوع للوعي بهذه التجربة في الوقت نفسه، فالوعي بالوجود هو شرط الوجود نفسه. والإنسان لا يكرس منطق وجوده المادي والرمزي إلا عبر ترتيب حدود وأبعاد الظاهرة الإنسانية، ضمن أفق عقلاني قادر على قراءة واستقراء ملامح وقسمات وصيرورة هذه الظاهرة في سياقاتها الذاتية أو الموضوعية والقائمة أو المفترضة. إن قدر الإنسان هو أن يمعن في التفكير والتأمل بحثا عن فهم تاريخي وإبيستمولوجي أعمق لنفسه ولمحيطه ولقضاياه، وتطلعا إلى بناء وعي أو وعي مضاد، بإشكالياته الأساسية وانشغالاته المصيرية، حتى لو كلفه هذا السعي الدائب من أجل الفهم، مغبة الاكتواء الموجع بما يمكن أن يجره عليه فضوله المعرفي من تبعات، وربما لهذا السبب

(*) باحث من المغرب.

قال نيتشه: «هناك درجة معينة من الأرق، من الحس التاريخي الذي يصيب كل شيء حي، وفي النهاية يدمره، سواء كان إنسانا أو شعبا أو حضارة»[1]. لكن ينبغي الاعتراف بأن الذي يدمر أكثر هو الكسل المعرفي الذي يعطل ملكة الفكر ومنطق التأمل، ولا يشجع على تشغيل التفكير وطرح الأسئلة واتخاذ المواقف، وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن جدلية الصيرورة التاريخية نفسها، هي جدلية معانقة ومقارعة الفكر للواقع، من منطلق الوعي به وتفعيله وتغييره والدفع به نحو آفاق التجاوز ومدارات الارتقاء وسبل التطور. لذلك لا بد من التأكيد أن وظيفة التفكير هي وظيفة اجتهادية بالأساس، وكلما تنصل الفكر من هذه الوظيفة، أصبح مغتربا عن هويته ومقصيا خارج شرطه الجوهري وفعله التنويري، وعاجزا بالتالي عن التقاط دلالة المعطيات البادية أو المتسترة في مرآة الواقع والتاريخ والحياة.

لقد قال هنري برجسون في مقدمة كتابه "La Pensée et le Mouvant" (١٩٣٤): «في الصيرورة الزمنية المتصورة كفعل خلاق، لا يوجد فقط خلق للواقع، بل يوجد أيضا خلق دائم ومستمر للاحتمالات»، ومهمة الفكر هي الوعي بهذه الاحتمالات والتقاط حالاتها وتحولاتها من خلال المواكبة المستقصية للواقع في ضوء إرهاصاته ومستجداته ورهاناته وتوجهاته الكامنة أو المعلنة. وغني عن التذكير أن ما يشهده العالم اليوم من تحولات تتحدد على أساسها الأدوار وتتفكك في سياقها المرجعيات، يقود على المستوى العملي إلى الانبعاث العارم لحركة فكرية مشحونة بحمى الأسئلة وتجديد اليقينيات. ويبدو لزاما علينا أن نعي سياق التحولات العامة التي قادت إلى هذه الحركة الفكرية المحمومة المبطنة بتوجهات استراتيجية عولمية كاسحة، والغاية من الوعي بهذا السياق، هي غاية مزدوجة:

١ - تحديد موقعنا ضمن رقعة وسياق هذه الحركة الفكرية الجامحة، وذلك لتدبير مواقفنا الفكرية من منظور الإنسان الفاعل والمشارك بدلا من منظور الإنسان المنفعل والمتفرج.

٢ - تدشين استراتيجية فكرية عملية لا تستلذ المطارحات الجدالية المتعالية عن الواقع والمغرقة في النزعة النرجسية أو الشوفينية، بل تميل بالأحرى إلى تجديد طرح الأسئلة من زاوية الإيمان بالجدوى التاريخية والمعرفية والحضارية لمنطق الاجتهاد والتجديد، لكن ليس بمفهومه الديني فقط بل بمفهومه الدنيوي أيضا.

انطلاقا من هذه الخلفية النظرية العامة والمركزة، يقترح هذا المقال إثارة موضوع: «مدارات المنفتح والمنغلق في التشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية»، وربما يبدو هذا الموضوع مفروغا من راهنيته وجدواه، خاصة بالنظر إلى ما تراكم بشأنه من مطارحات ومجادلات وأدبيات تختلف من حيث العمق وتتفاوت من حيث المردودية المعرفية والإضافة العلمية. لكن حساسية اللحظة التاريخية التي تلقي بكامل ثقلها على العالم العربي، التي تبدو محملة بإرهاصات وتطورات متسارعة، تملي علينا ضرورة التعامل الواعي مع متطلبات الأسئلة

والقضايا الفكرية المرافقة لخصوصية وخطورة هذا المنعطف التاريخي، وقد لا يتطلب منا ذلك دائما وبالضرورة طرح أسئلة جديدة وغير مسبوقة، بل ربما تظل قائمة الأسئلة هي نفسها، لكن المطلوب هو تكييف الأجوبة مع سياق المستجدات والنوازل الراهنة، و«ذلك لأن ما يشكل خصوصية المنعرجات التاريخية على المستوى الفكري هو أن الأمر لا يكون متعلقا بصياغة أجوبة جديدة عن أسئلة قديمة، وإنما أساسا بإعادة النظر في الأسئلة ذاتها. المنعرجات التاريخية انقلابات ذهنية وثورات معرفية. إنها تحويل لا للإجابات ولا للإشكالات وإنما للإشكاليات، أي للحقل الفكري العام، والإبيستيمات Epistémès، التي حتى إن احتُفظ داخلها بالأسئلة ذاتها، فإنها تتخذ دلالات أخرى وتتطلب أجوبة أخرى تلائم عصرا آخر، ولا تكتفي بمسايرة قرن جديد»[٢]. تأسيسا على هذا التصور، وبعيدا عن «اعتبار سؤال الهوية قدرا إلهيا»[٣]، أود تأكيد أن سؤال الهوية ليس سؤالا مناسباتيا، وليس سؤالا مستنفدا أو قابلا للاستفادة على صعيد التناول الإشكالي والمعرفي، بل هو سؤال مركزي يتوارى ويحضر، يتخايل ويغيب، يقوى ويضعف وفق السياق والظروف والحيثيات. لكنه يبقى في كل الحالات انشغالا إنسانيا بامتياز، وقضية متجذرة وبؤرة إشكالية أساسية في كل المشاريع الثقافية والفكرية بشكل عام، وذلك بالنظر إلى أنه «سواء تعلق الأمر بالأفراد أو الجماعات، وسواء كانت الأمم قديمة أو حديثة، فإن الكائنات التاريخية محكوم عليها - تحت ضغط منطق الأشياء - أن تطرح قضية الهوية، وأن تقوّم الحصيلة، قبل معاودة الانطلاق نحو الأمام. إن التساؤل حول الهوية - من حيث هو سلوك مندرج ضمن صيرورة جدلية - يعد من دون شك دليلا على الصحة الفكرية وعلى حيوية الأفراد والشعوب. إنه منشط قوي جدا لقدرتهم على التكيف مع إكراهات محيطهم وظروفهم العامة[٤]». لكن الأمر ليس بالسهولة التي قد تتبادر إلى الذهن، لأن سؤال الهوية، يسبقه سؤال آخر لا يقل أهمية، وهو: «من أي نقطة يمكن لخطاب الهوية أن ينطلق؟ ومن أين تبدأ الكتابة عنها؟. إن بداية الكتابة عن الهوية تمثل مشكلة قصوى، على اعتبار أن البداية هي الهاجس المؤرق لكل كتابة خصوصا حين يتعلق الأمر بكتابة موضوع لا يمكن أن نسمه بالحياد أو البراءة، لأن الحديث عن الهوية يتورط دوما في إشكالية معينة مرتبطة بالمكان والزمان والمعطيات العامة التي ينطلق منها الحديث»[٥]. وعلى أي حال تظل هذه الاعتبارات والتساؤلات، حاضرة في وعينا ومرافقة لمسار مقاربتنا لهذا الموضوع وضابطة للإطار المنهجي والإشكالي للبحث، وذلك من منطلق أن تحديد «الهوية» ليس ترفا فكريا، أو جدلا فلسفيا بل هو أمر جاد يتعلق - بل يقرر - طبيعة الصراع المصيري للأمة مع خصومها، لأن الإنسان لا يستطيع أن يحدد موقفه من غيره، قبل أن يحدد موقفه من نفسه: من هو؟ ومن يكون؟ وماذا يريد؟ ومن دون هذا الحسم «الهوية» الذاتية، لا يمكن تحديد أي موقف فعال من أي قضية من قضايا المصير والتقدم والحياة الكريمة. ولذلك لا بد أن نسأل أنفسنا: من نحن؟

وما هويتنا بالتحديد؟... فإذا حددنا هويتنا، انتقلنا على ضوء ذلك إلى تحديد ماذا نريد؟... ومن ثم كيف السبيل؟ إذن فتحديد الهوية يعرفنا بأهدافنا التي نريدها، والأسلوب الذي نتوصل به إلى هذه الأهداف»[٦].

هذه إذن - بشكل عام - هي الخلفية المتحكمة والموجهة لهذا البحث. فما مدارات المنفتح والمنغلق في مفهوم الهوية؟ وما تشكلاته الدلالية والتاريخية؟ ذلك هو ما سنحاول أن نجري الحديث على محاوره وتفرعاته الأساسية في هذا المقال.

إن سؤال الهوية ليس سؤال وجود، بل هو سؤال الذات من حيث هي موجود يسعى لمعانقة خصوصية وجوده، عبر التمايز أو التقابل مع كيفيات وجود مغايرة على المستوى الثقافي والقيمي والروحي والحضاري. فـ «الإنسان موجود يحتل موقعا في كلية الوجود، واحتلاله لموقعه معناه أنه مدمج في سياق هذا الوجود ذاته، لأن الوجود باعتباره حضورا، يحضر للإنسان بطريقة ليست ظرفية أو استثنائية، ومسألة الهوية لا يمكن طرحها إلا ضمن فهم حقيقي للوجود»[٧]. ومن هذا المنطلق، يتحدد البعد الإشكالي لمفهوم الهوية، انطلاقا من مستويين متعالقين ومتراتبين:

١ - الموجود في علاقته بخصوصية وجوده.

٢ - المغايرة من حيث هي اختلاف عن الآخر.

إن مقاربة مفهوم الهوية انطلاقا من هذين المستويين المتراتبين والمتداخلين في الوقت نفسه، يدرج هذه المقاربة مسبقا في سياق تتحدد فيه مواقع الأنا - من حيث هي وعي سيكولوجي بالذات وإدراك ذو بعد ثقافي لحدود الخصوصية والاختلاف في بعديهما الفردي والجماعي - عبر التقابل مع الآخر، ليس باعتبار هذا الآخر منظومة من القيم المغايرة فقط، بل باعتباره محددا موضوعيا خارجيا قد تتماهى معه الذات في مغامرة غير محسوبة وغير محسومة بدقة، وقد ترفضه الذات في غمرة مناهضتها لآليات الاحتواء وعنفه. «لذا فمن الممكن قصر آلية الهوية على عمليتي القبول والاستبعاد. فالهوية توحد وتفرق في آن، تضم وتفرز، بل كثيرا ما تضم عبر التميز وتوحد عبر العزل. إنها ليست ما يوحد ويجمع ويكون المشترك، بل أيضا، وربما أساسا، ما يميز ويفصل متحدا عن سواه»[٨]. وانطلاقا من هذه الزاوية، يبدو مفهوم الهوية مفهوما مركبا مثقلا بدلالات غنية وواسعة، ومنخرطا بالتالي في شبكة من الإحالات المفهومية الأخرى التي ترسم ملامح تعالقاته وتشابكاته مع ثنائية الخصوصية والمغايرة، والتاريخ والثقافة، والدين واللغة والخلاف والاختلاف. «إن كل هذه الأفكار التي سبق عرضها تكشف، بقوة عن أن مسألة العلاقة بين الهوية وما يخالفها ليس من السهل ضبطها وتحديدها على مستوى اللغة والفكر خارج الأطر الرمزية للميتافيزيقا والمطلق، وأن المجازفة بمحاولة تحديد الهوية أمر ممكن سواء داخل علم النفس أو الأنثروبولوجيا أو حتى ضمن طرح

انطولوجي. غير أن مسألة الهوية تبقى مسألة استراتيجية تدخل في سياق الصراع الاجتماعي أو الدولي، ولا يمكن اختزالها في معنى محدد أو تأطيرها ضمن منطق معين، لأنها تتشابك بقوة مع الثقافة واللغة والمجتمع، وتنخرط في لعبة التوتر داخل السلطة والسياسة»[9]. لكن هذا الوضع الإشكالي الطافح والمتضخم بتداعياته المختلفة والملتبسة والمنفتحة على أكثر من سؤال وأكثر من جواب، لا ينبغي أن يثنينا عن الطرح المتواتر والمتجدد لسؤال الهوية، وذلك في أفق بناء خطاب له راهنيته المعرفية والتاريخية وصيرورة اجتهاده الخاص. وربما كان المدخل الأساس لتحقيق ذلك، يتمثل من الناحية المنهجية، في محاولة وضع مفهوم الهوية في سياقه الإشكالي العام، باعتباره مفهوما مركزيا حاضرا بقوة، ليس فقط في تحديد ملامح الخصوصية الحضارية والثقافية وتداعياتها الإنسانية، بل أيضا في تحديد صيغ وتجليات الوعي وأنماط السلوك وسلم القيم ومحددات البنية الذهنية والرؤيوية ورمزية الأبعاد الوجودية والأنطولوجية للإنسان نفسه.

الهوية: مقاربة عامة للمفهوم

إن الإدراك يقتضي وجود مفاهيم أو معان عامة، ومن دون مفاهيم تكون المعرفة مستحيلة، فنحن، كما قال الفيلسوف الفرنسي آلان: «نسير نحو الأشياء مسلحين بعلامات». وإن كل نتاجات الثقافة، من لغة وأسطورة وفلسفة ومعرفة علمية، تترواح على اختلافها في إشكالية عامة واحدة، وتبدو كمجموعة من المحاولات من أجل تحويل العالم السلبي: عالم الانطباع المجرد الذي يبدو لأول وهلة أن الفكر منحبس فيه، إلى عالم يعبر عنه الفكر[10]، لذلك فإن التفكير يحتاج إلى خلق وبناء مفاهيم للاشتغال من خلالها ولتشغيلها حتى يتسنى له بالتالي تجسير العلاقة الاصطلاحية بين الشيء في ذاته والفكرة المجردة التي تمثل الصورة الذهنية التجريدية حول هذا الشيء. إن الطبيعة الإحالية والسيمانطيقية للمفاهيم، تجعلها قادرة على الاشتغال الإجرائي والمعرفي الذي يتيح لها في نهاية المطاف، توليد دلالة تجريدية متعالية في قدرتها المفهومية التمثيلية، وقادرة بالتالي على الانتقال من «القوة المحاكية» إلى «القوة التكوينية»، التي يتقاطب ويتقاطع ضمنها الخاص والعام، الملموس والمجرد والواقعي والرمزي ضمن دلالة توحيدية وموحدة، وذلك لأن «المفهوم لا يكتفي بالتحليق فوق عالم الموضوعات ليعكس كثرتها، فالفكر يدخل الوحدة على الأشياء بواسطة عمل تلقائي وفق معاييره، ففي كل مفهوم تسود إرادة توحيد المعرفة»[11]. فمفهوم «الإنسان» مثلا، لا يحيل بالضرورة على شخص بعينه ولا يختص بإحالة عرقية أو جنسية عينية مباشرة، بل يتضمنها على سبيل الاحتمال، لكنه يتجاوزها على وجه التجريد ليرتقي بالدلالة إلى درجة التعميم القصوى، التي يتحول بموجبها هذا المفهوم إلى صيغة دلالية متعالية تحيل على أقانيم الواحد والمتعدد والأنا والآخر، بالمعنى

الذي استعملها به أفلاطون. وبمعنى آخر، يمكن القول إن «المفهوم ليس مجرد عنوان مثل اسم اللغويين أو فرضية ينطلق منها الرياضيون، بل ملخص نظيمة فكرية، إن لم نقل هو تلك النظيمة الفكرية ذاتها. ففي كل مجتمع وفي كل عهد يوجد مفهوم واحد على أعلى مستوى من التجريد يتحكم في الفكر والشعور والسلوك»[12]. ومن هنا تأتي ضرورة ضبط المفهوم والتوقف عنده ورصد مستويات اشتغاله ومدارج إحالاته وشبكة تعالقاته الدلالية مع شبكة المفاهيم الأخرى المتاخمة له أو المنبجسة من بؤرة صيرورته الدلالية والتاريخية.

ومن هذه الزاوية، فإن أول خطوة إجرائية تتطلبها عملية مقاربة المفاهيم، هي الحرص على تحديد حدود الحقل الدلالي العام الذي يغطيه المفهوم وتطويق مجال اشتغاله السيميائي والإصطلاحي وتجلية بعده الإشكالي، وذلك من أجل وضع المفهوم في سياقه وضمن شبكة إحالاته الإيبستمولوجية والرمزية المركزية. لذلك يبدو من اللائق والأنسب، الوقوف عند مفهوم الهوية ومحاولة رصد مداره العام وتمفصلاته وتقاطباته وتعالقاته المفهومية المؤسسة إلى بنية قيمة الدالة. فـ «إذا تمكنا من الاقتناع بأن مسألة الهوية تمثل قضية مركزية، بالنسبة إلى تكوين وتنمية الفرد وبالنسبة لبناء الوعي الوطني في الوقت نفسه، فإنه يصبح من السهل أن نفهم أننا مطالبون بالقيام بعمل كبير جدا من أجل المحاصرة الجيدة لهذا المفهوم الذي يمكن أن نسميه «كائن الهدرة[13] المتعدد الرؤوس»[14]. وذلك لأن مفهوم الهوية ليس مفهوما مكتفيا دلاليا بنفسه، بل هو منفتح على/ومتراكب مع شبكة من المفاهيم الجانبية الأخرى التي تساهم في رسم وتعدد تلويناته ومستويات إحالاته ومرجعياته السيميائية العامة. و«هنا تكمن صعوبة الحديث عن الهوية، لأنها يمكن أن تتأطر داخل مستويين اثنين: فهي تبرز، في البداية، باعتبارها موضوعا قيميا يستهدف الذات التي تعمل على إعطائه وحدة واستمرارية على مستوى لغة الحديث، ولكنها تظهر من جهة ثانية في الرموز الخاصة التي يستعملها المتحدث في شكل خطابه ذاته. إنه يتكلم عن ذاته، ولكنه هو ذاته الذي يعبر عن ذاته في خطابه»[15]. وهذا يجعل كل حديث عن الهوية، بمنزلة استغراق نرجسي في تصفح الذات وتأمل جوانبها وجنباتها الدانية أو القصية، إما من منطلق التمجيد أو من منطلق التحقير. والواقع أن التوظيف التواصلي اللغوي والاستعمال التداولي لمفهوم الهوية، قد يوحي ظاهريا بأنه مفهوم محسوم بشأن دلالته التعاقدية ومقطوع بخصوص أبعاده المعنوية التقريرية والإيحائية. لكن حين نطرح السؤال: ما الهوية؟ ينكشف الأمر عن ملاحظة مثيرة، وهي أن تعريف مفهوم الهوية ليس قطعا أمرا مفروغا منه، بل الأكثر من ذلك أنه مفهوم زئبقي يصعب تبئير حدوده الدلالية الحاضنة وفحواه السيمانطيقية المستقلة. وفي هذا الإطار، يمكن أن نسوق على سبيل الاستعارة النصية، حادثة ذات مغزى، تؤكد أن التداول الشعاراتي للمفاهيم في السياقات التواصلية العادية، لا يوازيه بالضرورة إدراك واضح وفهم قار لمعنى هذه المفاهيم. يحكي

بلنجتون في معرض حديثه عن الأجواء الحماسية للثورة الفرنسية، أن عامة الشعب كانت تردد شعار «تحيا الأمة». وفي أحد أيام أبريل ١٧٩٠، اعترضت جماعة من الفلاحين الثوار، طريق احد الوجهاء الذي مر بحيهم، وأخذوا بخناقه وأمروه أن يهتف معهم بأعلى صوته: «تحيا الأمة». وبعد أن فعل ما أمروه به، وقف هؤلاء الفلاحون مترددين، قبل أن يطلبوا منه بشيء من الفضول المخلوط بالخجل: «هلا شرحت لنا المقصود بالأمة»[١٦]. الشاهد في هذه الحادثة هو أن هناك دوما مسافة فاصلة بين حد الاستعمال وحد الإدراك في التعامل مع المفاهيم التجريدية من قبيل مفهوم «الأمة» أو مفهوم «الهوية». حين نستعمل صورة سمعية مثل لفظ «كتاب» مثلا، تستثار في الذهن صورة ذهنية تحيل على الصورة المرجعية الواقعية للكتاب كما يجليها التمثل الملموس عبر مخزونه من التجربة العينية المتراكمة، وبذلك يعانق الدال مدلوله وتحصل بالتالي واقعة التعرف والتمييز، التي تقود في مستوى ثان إلى تحقق فعل الإدراك، أي في حالنا هذه، إدراك المقصود بكلمة «كتاب». إن الأمر يتعلق في هذا المثال بواقعة لسانية بحتة. أما حين يتعلق الأمر بالتعامل مع المفاهيم، فإن مستوى التعرف والتمييز والإدراك، لا يتحدد على مستوى لساني صرف، بل يستدعي محددات تجريدية ليس لها بالضرورة تجل مادي ملموس على مستوى التجربة العينية المباشرة المعيشة. لذلك فإن ثنائية الدال والمدلول، بمعناها اللساني كما صاغها عالم اللسانيات السويسري فرديناند دو سوسير، لا يتأكد مداها الإجرائي في التعامل مع المفاهيم، بالدرجة نفسها من اليسر التي تتحقق عادة على مستوى الألفاظ أو العلامات اللسانية العادية. فقوة مفهوم الهوية هي في كثافته. وعلى هذا الأساس، يتأكد لنا أن هذا المفهوم ليس دالا لغويا بحتا بل هو دال فكري وتجريدي بامتياز، لذلك فإن مداه الدلالي، لا يدرك إدراكا عينيا مباشرا عبر التقابل السوسيري الآلي بين بنية الدال وبنية المدلول أو الصورة السمعية والصورة الذهنية، بل هو مفهوم يدرك أساسا من خلال آلية التمثل الذهني الذي يتطلب درجة معينة من الكفاءة الإدراكية التجريدية. وتأسيسا على هذا، يمكن أن نطرح السؤال التالي: ما المدى المفهومي والدلالي العام الذي يغطيه مفهوم الهوية؟ وما تعالقاته وتقاطباته القائمة أو الممكنة أو المفترضة مع المفاهيم الأخرى الموازية له والمتدخلة بالتالي في بناء هويته المفهومية والاصطلاحية والدلالية؟

الواقع أن مشروع الإجابة عن هذه الأسئلة، ليس بالأمر الهين، لأن مفهوم الهوية ينطوي على بنيات دلالية منفلتة ومراوغة، ويبقى منفتحا بالتالي على أكثر من اجتهاد وأكثر من تأويل نظري. فالحدود الاصطلاحية لمفهوم الهوية، تبدو مشرعة على التوسع أو الانحسار، تبعا لطبيعة المواقف والرؤى المعرفية أو الأيديولوجية الكامنة خلف طرح قضية الهوية. لذلك يمكن القول: «إن قضية الهوية هي أيضا قضية اصطلاحية في المقام الأول»[١٧]، ويترتب على هذه الانفلاتات المتسربة من/ أو الناتجة من ضبابية المصطلح وكثافته الدلالية الطاغية، صعوبة

نسبية في التحديد الدقيق الجامع والمانع لمفهوم الهوية. لذلك «فإن علماء الرياضيات وكذلك المتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية (الفلاسفة، علماء النفس وعلماء الأنثروبولوجيا)، يؤكدون كلهم الصعوبة التي تواجهنا عند محاولة الإمساك بمفهوم الهوية»[18]، لأنه مفهوم منفتح على أبعاد تأويلية وأيديولوجية غير متجانسة بالضرورة، مما يجعله «مفهوما متعدد الدلالات بشكل غريب»[19]. وهذه السمة التي تقترن بمفهوم الهوية أكثر مما تقترن بغيره من المفاهيم، تأتى من كونه يحضر في مفترق الطرق بين الكثير من العلوم والسياقات والتخصصات، الشيء الذي يجعله مفتوحا على الدوام، على تلوينات ومقاربات مختلفة باختلاف حقل الدراسة وأفق الطرح وزاوية التناول: «فبالإضافة إلى علم النفس التقليدي، والسوسيولوجيا وعلم النفس الاجتماعي، وسوسيولوجيا القيادة، ودينامية الجماعات، والبيداغوجيا، وطب الأمراض العقلية وتفرعاته المختلفة، وعلم الأخلاق، والفلسفة، وكذلك الخطاب الأيديولوجي بكل مكوناته المتمثلة في التاريخ والحركات النضالية والبلاغة الثورية، كل هذه الحقول الفكرية وكل هذه القراءات المتنوعة، المتقاطعة أو المتعارضة، تجد نفسها في وضع يشبه علماء أركيولوجيين متنافسين حول أطلال ومخلفات إمبراطورية قديمة، ومتصارعين حول موقع أثري واحد هو الهوية»[20]. وعلى رغم كل هذه السمات التي ترسم ملامح وضع إبيستمولوجي عام غير متجانس بالضرورة وغير منسجم على صعيد المقاربات والتوجهات المهتمة بمفهوم الهوية، يمكن تأكيد أن كل ذلك لم يقف أبدا - من الزاوية التاريخية البحتة - حائلا دون الطرح العنيد والمتكرر والمستمر لسؤال الهوية، وذلك في اتجاهين وسياقين اثنين:

١ - سياق كوني مرتبط بسؤال فلسفي وأنطولوجي عام اتخذ صيغة من الإنسان؟ وهو سؤال غربي الطرح والنشأة بامتياز. وقد انطلق منه مشروع التنوير والحداثة الذي أعاد طرح سؤال الهوية من منظور يحاول إحلال الإنسان في قمة التجلي الوجودي المستقل الواعي والفاعل في التاريخ والطبيعة والكون. وهو سياق يستند إلى الإرث الفلسفي والأدبي الذي راكمته النزعة الإنسانية الغربية، التي انطلقت من إيطاليا في القرن الرابع عشر مع أسماء: بيترارك وبوكاتشي، ثم ازدهرت مع مارسيل فيسان، في القرن الخامس عشر قبل أن تعم أرجاء أوروبا في القرن السادس عشر تحت تأثير أفكار «مدرسة شارتر» في فرنسا.

وقد راهنت هذه النزعة - التي شكلت السند المعرفي والفلسفي لشرارة انطلاق دينامية النهضة وفكر الأنوار - على جعل الإنسان وكرامة الفرد فوق كل أنساق القيم وسلطتها الرمزية التوجيهية، وذلك «بإدماج عاملي العقل والنقد في النظر إلى الأشياء والتجارب والزمن والفكر، و«بحملها» لشعارات أساسية متمثلة في الحرية والمساواة والعدالة والإخاء»[21]. بمعنى أنها حددت ملامح هوية الإنسان الحديث، بمقتضيات الاستقلال والفعل والحرية، لكنها لم تقدم

على رغم ذلك على إلغاء وإبطال ذلك الهامش الروحي المتعالي، الذي يحدد هوية الإنسان باعتباره كائنا ذا احتياجات وتطلعات روحية أيضا. وقد ظلت النزعة الإنسانية التمجيدية والمثالية التي اقترنت بالطفرة النهضوية الغربية، حاضرة بقوة في تحديد ملامح التصور الغربي للإنسان من حيث هو وحدة قياس كونية عاقلة ومتعقلة، لكن مجيء الفيلسوف الألماني نيتشه وفلسفته النقدية للفكر الغربي والأخلاق المسيحية، وفكرته الجريئة حول موت القيم الدينية المسيحية، كل ذلك أدرج النزعة الإنسانية الغربية في أفق إلحادي معلن، وحدد بالتالي بعض ملامح الفكر الحداثي الغربي، الذي أصبح من ضمن أبعاده ورهاناته الأساسية، تقويض شأن التأثير الديني والتقليل من أهميته المركزية في تشكيل البعد الإنساني وهوية الكائن. وقد تصادت هذه التوجهات في مواقف فلاسفة آخرين خلال القرن العشرين، مثل مارتن هايدجر في ألمانيا، وميشيل فوكو في فرنسا. واعتمادا على المرجعية الفلسفية التي أفرزت ملامح التصور الغربي للإنسان ولهويته الوجودية، انخرط كثير من المقاربات والمواقف الغربية في أفق تحليلي يصادر الفعل التاريخي نفسه لمصلحة هذا الكائن المؤسطر المجيد الذي يتمثل في الإنسان، خاصة الإنسان الغربي، وفي هذا السياق، يقدم فرانسيس فوكوياما - على سبيل المثال لا الحصر - مثالا من بين أمثلة عديدة، فهو يمعن في تأكيد نجاح الفكر الحداثي الغربي - على المستوى السياسي - في صياغة هوية غربية متحررة من سلطة الموروث التقليدي ومؤهلة بالتالي للانخراط التاريخي في الشكل النهائي لنظام الحكم الأمثل الذي يتمثل - على مستوى تداول وتدبير الشأن السياسي - في نظام الديموقراطية الليبرالية، ويتمثل - على المستوى الاقتصادي - في النظام الرأسمالي، وعلى هذا الأساس، يؤكد فوكوياما أن هذا النظام يعد من هذه الزاوية، مقياس ومؤشر «نهاية التاريخ». يقول فرانسيس فوكوياما: «إن الديموقراطية الليبرالية المعاصرة لم تولد من غيوم التقليد الغامضة والمملوءة بالظلال. بل تشكلت - على غرار المجتمعات الاشتراكية - بفعل المبادرات التي قامت بها بعزم، كائنات إنسانية في لحظة دقيقة من التاريخ، وذلك على أساس نوع من التصور النظري للإنسان وللمؤسسات السياسية المناسبة التي يليق بها تولي مهمة ممارسة الحكم»[٢٢]. إذن فالأمر يتعلق هنا بالربط بين التصور النظري الذي صاغه الفكر الغربي حول الإنسان، وشكل وتشكل البنيات والمؤسسات التي قادت تاريخيا إلى إرساء نظام الديموقراطية الليبرالية في الدول الأوروبية. ومعنى هذا أن هذا النظام الديموقراطي الليبرالي هو التجلي العملي والشكل التطبيقي للتصور الفلسفي والنظري النابع من سؤال الهوية في صيغته الغربية الكونية «من الإنسان؟»، إنه نظام «يتناسب مع الطبيعة الإنسانية» بتعبير فوكوياما نفسه، أي يتناسب مع الهوية الأصيلة للإنسان، لأنه نظام يحقق ما في تلك الفطرة من نشدان للكرامة. والواقع أن فكرة «نهاية التاريخ»، ليست جديدة في السياق الفكري الغربي، فهيجل وماركس كانا بدورهما

يعتقدان أن التاريخ الإنساني يتوجه - في صيرورته الدياكرونية الجدلية الحثيثة - نحو نهاية حتمية ستتحقق يوم يصل الإنسان إلى ابتكار نظام ومؤسسات قادرة على بناء مجتمع تتوافر فيه أكبر وأوسع درجة ممكنة من إشباع الحاجات العميقة والضرورية للإنسان، و«هكذا أكد هذان المفكران فكرة «نهاية التاريخ»: وتتمثل نهاية التاريخ بالنسبة إلى هيجل في «الدولة الليبرالية»، أما بالنسبة إلى ماركس فتتمثل نهاية التاريخ في المجتمع الاشتراكي»[٢٣]. ومعنى هذا أن التاريخ في المنظور الغربي، يتوجه نحو هوية منمذجة حتمية تستمد سلطتها وشرعيتها الإنسانية والوجودية من صيرورة التاريخ الغربي وحركية المجتمعات الغربية وديناميةمؤسساتها السياسية الفاعلة. إن الأمر ينطوي إذن على اختزال التاريخ الكوني في التاريخ الغربي وتخثير واختزال الظاهرة الإنسانية الممتدة والمتعددة، في نموذج الإنسان الغربي الذي تبوأ عند فوكوياما، مكانة المقياس الكوني والتوجه الغائي إلى التاريخ والنموذج الأرقى للهوية الإنسانية وحركية الصيرورة الحضارية، و«في ناتج القول، تغدو البشرية أمام خيار واحد هو الانخراط طواعية في البنيان الأمريكي الرأسمالي، الذي يمثل أقصى تقدم ممكن»[٢٤].

لقد انطلق فرانسيس فوكوياما في كتابه من فرضية تقوم على تحديد عنصر ثابت في الهوية الأنطولوجية للإنسان، وتتمثل هذه الفرضية في «ثبات الطبيعة البشرية»، بصرف النظر عن اعتبارات الخصوصية الثقافية واللغوية والقيمية، ما دام «الإنسان هو حيوان اقتصادي»[٢٥] بالدرجة الأولى. لكن التطورات التي حدثت في السنوات العشر - التي تلت نشر كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» - في ميدان علم الأحياء وفي مجال هندسة الجينات على وجه التحديد، أقنعته بأن العلم يمكن أن يغير الطبيعة الإنسانية. وقد قاده هذا الاقتناع إلى إحداث مراجعة شاملة لما كان قد دافع عنه في هذا الكتاب، وجاءت هذه المراجعة في شكل كتاب آخر يحمل عنوان: «الانفراط العظيم.. الطبيعة الإنسانية وإعادة بناء النظام الاجتماعي» The Great Disruption.. human nature and the reconstruction of social order (1999). وقد تبنى فيه تصورا مختلفا للإنسان، من حيث هو كائن لا تتحدد هويته الأصيلة بكونه حيوانا اقتصاديا فقط، بل باعتباره أيضا كائنا أخلاقيا تتدخل في تشكيل هويته البشرية، قيم ومقتضيات أخلاقية ضرورية لتماسك بنيات المجتمع ومكوناته. لذلك يعود الكاتب إلى الحديث عن الفطرة الإنسانية، فيقول: «إن البشر بطبعهم مخلوقات اجتماعية تهديهم أعظم نوازعهم وغرائزهم أصالة إلى أن ينشئوا قواعد خلقية تربط بينهم فتحيلهم إلى مجتمعات، وهم كذلك عقلاء وعقلانيتهم تجعلهم يحدثون طرقا للتعاون التلقائي بينهم»[٢٦]. لكن واقع الأمور في الدول الغربية كما يراه فوكوياما، يوحي بأن هذه الهوية الإنسانية الأخلاقية والعقلانية التي ترتبط بالفكرة الإنسانية وفكرة الطبع الإنساني الأصيل، قد أضحت تتعرض لنوع من المسخ والتحول الذي يوحي بأن هذه المجتمعات مقبلة على «انفراط عظيم»؛

لأنها تتوجه تاريخيا نحو التطبع بقيم مغايرة، مما يجعلها تتدرج بالتالي ضد مسار هويتها الإنسانية البدئية. ومن هذه الزاوية، ركز فوكوياما في هذا الكتاب على الدراسة الإحصائية لتراجع القيم في الدول الغربية وتهاوي البنيات التقليدية المتمثلة أساسا في الأسرة وقيمها الأخلاقية والتواصلية، الشيء الذي يهدد المجتمعات الغربية - في رأيه - بنوع من الانهيار أو الانفراط العظيم، بسبب تفكك منظومة القيم، الناتج من التحولات الثقافية والتصاعد الكاسح للنزعة الفردية. وهذه التحولات تقود في رأيه إلى تآكل ما يسميه علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع «الرأسمال الاجتماعي»، أي القيم الأخلاقية والإنسانية التي تتيح خلق مجتمع إنساني متماسك.

إن ما يهمنا في هذا السياق، ليس هو استعراض أفكار فوكوياما في كتابيه الأول والثاني، بل المقصود هو التوقف عند نموذج فكري ومعرفي لقي ترويجا إعلاميا كبيرا، واستند في أصل مقاربته ومواقفه الفكرية والأيديولوجية، إلى تمثل معين حول الهوية الأنطولوجية للإنسان. لكن الشيء الذي يكتسي دلالة كبيرة ورمزية قوية بالنسبة إلينا في هذا السياق، هو كون المقدمات المعرفية التي قد نتبناها ونؤمن بها وننطلق منها في تصورنا للإنسان ولبعض جوانب هويته الأنطولوجية، تقود بالضرورة إلى تكييف وتشريط النتائج التي نتوصل إليها في دراستنا للظاهرة الإنسانية. فحين انطلق فوكوياما في كتابه الأول من فرضية «ثبات الطبيعة الإنسانية»، توصل إلى وحدة الأفق التاريخي الذي تتوجه نحوه البشرية، وهو أفق تتحدد في ضوئه الهوية الإنسانية الكلية، باعتبارها هوية ديموقراطية ليبرالية على الصعيد السياسي، وهوية رأسمالية على الصعيد الاقتصادي. أما حين غيّر مقدماته وفرضياته في كتابه الثاني، وانطلق - في ضوء تطورات الهندسة الجينية - من عدم ثبات الطبيعة الإنسانية، فقد انتهى إلى نتائج تلغي ما سبق أن توصل إليه ودافع عنه واقتنع به. ومعنى هذا أن محاولة الرسم اليقيني والنهائي والحاسم لملامح الطبيعة البشرية والهوية الأنطولوجية للإنسان، لا يمكن أن تسفر في نهاية المطاف عن تدبير فكري وفلسفي ومفهومي معقول مقبول ويقيني للسؤال الكوني حول «من الإنسان؟». وهذا يعكس بما لا يدع مجالا للشك، صعوبة الادعاء المبسط بالقدرة على تقديم أجوبة جاهزة ويقينية حول سؤال الهوية في صيغته الكونية، لأن هذا السؤال ليس من نمط الأسئلة الإنشائية أو المغلقة التي تحتمل جوابا واحدا وأحاديا ونهائيا، بل هو سؤال يتلبس بكل الأبعاد والتلوينات الإشكالية التي ترسم قدره ومساره الأبدي باعتباره سؤالا مفتوحا يعانق مشاريع أجوبة من دون أن يحظى منها - في نهاية المطاف - بجواب نهائي ذي وضع اعتباري يقيني قادر على تجاوز تقلبات المواقف وتباين المرجعيات. لذلك يكشف تاريخ الأفكار بشكل عام، حضور هذا السؤال بقوة عبر عصور التاريخ، انطلاقا من سقراط الذي عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق، وصولا إلى الفيلسوف الألماني هيجل، الذي نجد هذا السؤال حاضرا لديه أيضا ومحركا لانشغالات فكرية ومواقف تأملية مجهدة ومبدعة. فقد حدد هيجل أحد

الملامح الأنطولوجية المحددة لهوية الإنسان بمعناها الكوني، في سمة «الصراع من أجل الحصول على الاعتراف». فوفق هيجل، للكائنات الإنسانية - تماما مثل الحيوانات - حاجات ورغبات طبيعية منصبة على أشياء توجد خارج الإنسان: الغذاء، الشراب، المأوى، وفوق كل تلك الحاجات توجد الحاجة إلى الحفاظ على الجسد. لكن الإنسان يختلف جوهريا عن الحيوانات لأنه يوجه رغباته للحصول على رغبات الآخرين، أي أنه يريد أن يكون «معترفا به». وبالخصوص يريد أن يكون معترفا به من حيث هو إنسان، أي من حيث هو كائن له قيمة وكرامة»[٣٧]. وهذه الكرامة ترتبط في المقام الأول بإرادة الإنسان التي توجهه إلى المخاطرة بحياته من أجل الوصول إلى المجد. وذلك لأن الإنسان يمثل الكائن الوحيد الذي يملك القدرة على التعالي فوق طبيعة غرائزه الحيوانية، خاصة غريزة حب البقاء، من أجل السعي الحثيث واللاهث خلف تحقيق مبادئ وأهداف سامية ومجردة. ويرى هيجل أن الرغبة في الحصول على الاعتراف هي التي دفعت أول متصارعين وجدا نفسيهما في محك المواجهة في لحظة معينة من التاريخ، إلى الدخول في صراع دموي، مخاطرين فيه بحياتهما من أجل أن «يعترف» كل واحد منهما للآخر، بوضعه الاعتباري ككائن إنساني. لكن حين تدخل الخوف من الموت، ودفع أحد المتصارعين إلى التخلي عن شرف المواجهة القاتلة، وقاده بالتالي إلى اختيار موقف الإذعان لخصمه القوي، حينها إذن خلقت علاقة السيد بالعبد. فأصبحت للغالب هوية السيد، وتورط المغلوب في العيش المذل بهوية العبد المغلوب على أمره. إن الرغبة في الحصول على الاعتراف، تمثل في رأي هيجل، المحدد الأساس للشخصية الإنسانية والمحرك الفاعل في تحديد معالم الهوية الأنطولوجية للإنسان. فالصراع لم يكن من أجل إشباع حاجات بيولوجية أو غريزية محددة سلفا بمقتضيات الطبيعة، بل كان من أجل تحقيق حاجة مبدئية متعالية تتمثل في الحصول على الاعتراف. لذلك يرى هيجل، في هذا الصراع الشرارة الأولى للحرية الإنسانية.

إن هذا التصور الذي يقدمه هيجل للإنسان، يرسم ملامح كائن يتعالى فوق هويته الطبيعية المحددة بعوامل الغرائز والبيولوجيا، ويهفو بالتالي إلى معانقة صيغة هوية متعالية وخالصة عبر منطق الصراع من أجل الحصول على الاعتراف، ويترتب على ذلك ظهور هويتين هما هوية الغالب أو السيد وهوية المغلوب أو العبد.

ومن هذه الزاوية يمكن القول: إن سؤال «من الإنسان؟» ببعده الأنطولوجي العام، يوجد في صلب كل المقاربات والأنساق الفلسفية والفكرية التي تعددت أجوبتها ومقارباتها، فـ «لقد نظرت الحضارة اليونانية إلى الإنسان من زاوية العقل، في حين ركزت الحضارة الرومانية على الإنسان/الجسد، وجاءت الكنيسة كي تجرد الإنسان من أبعاده الجسدية والعقلية فتجعل منه «روحا»، ثم جاءت الحضارة الغربية المعاصرة كي تثور على الفكر الكنسي ومفاهيمه، أي كي تجعل منه «حيوانا عاقلا»[٣٨]. لكن هذا التعدد والاختلاف في فهم طبيعة وهوية الإنسان، كانا

بمنزلة التعبير عن رغبة هادرة ومؤرقة في توفير عناصر فهم أعمق وإدراك جيد للظاهرة الإنسانية الطافحة بالأسئلة.

ومهما يكن من أمر، فإن انفتاح السؤال الفلسفي وكونية الصياغة الغربية في صيغة «من الإنسان؟»، لا يمكن أن يرقيا بالأجوبة المحتملة، إلى مستوى التمثيل الشمولي لكل تفرعات أسئلة الهوية التي ترتبط أيضا بمتغيرات ثقافية ودينية ولغوية وتاريخية وازنة. لكن الشيء الأساس الذي ينبغي تأكيده من خلال ما أوردنا، هو أن سؤال الهوية يخضع في تلويناته المختلفة، لتراتبية الطرح والتناول انطلاقا من المستويات العامة التي يندرج فيها السؤال ضمن أفق كوني مرتبط بالإنسان في أبعاده الوجودية المحايثة، ووصولا إلى المستويات الحصرية التي يشتغل فيها هذا السؤال نفسه ضمن هامش الخصوصية المقترنة بالمحددات الذهنية والسيكولوجية والاجتماعية والتاريخية الخاصة بشعب أو حضارة أو أمة.

٢ - أما السياق الثاني لطرح سؤال الهوية، فهو سياق خصوصي يحيل على الانشغال القوي بتحديد السمات الخاصة المتدخلة في صياغة وبلورة هوية مجتمع أو أمة أو حضارة إنسانية معينة. وينبغي تأكيد - على سبيل توضيح الأمور ووضعها في سياقها - أن «التساؤل حول الهوية لا يمكن أن يختزل في موقف دفاعي وانطوائي، حتى لو كان هذا الموقف يمثل حتما معبرا ضروريا في مسار هذا التساؤل وحلقة منطقية في جدلية الوعي بالهوية»[23]. ومعنى هذا أن تخصيص سؤال الهوية، ليس نفيا متعصبا لمفهوم الكائن الإنساني الممتد، وليس تعبيرا عن موقف نرجسي قاصر عن تخطي «طور المرآة» بتعبير عالم النفس الفرنسي جاك لاكان، بل هو تخصيص نابع من خصوصية الخلفية الثقافية والحضارية التي تغذي مقومات البنية الذهنية ومكيفات التجربة الوجودية الواعية بشروط انتمائها التاريخي والحضاري، سواء كانت هذه التجربة فردية أو جماعية، خاصة أو مشتركة. ولكي نبرز حدود ما هو ذاتي وما هو جماعي في مفهوم الهوية، سنحاول أن نتطرق لكل مستوى من هذين المستويين على حدة.

الهوية: حدود الذاتية وصيرورة التماهي والمماثلة:

لقد سبق لـ «أفلاطون»، في المحاورة التي تحمل عنوان «السوفسطائي»[24]، أن طرح مفهوم الهوية من خلال مناقشة مختلف العلاقات القائمة ضمن هذا المفهوم، بين «الواحد» و«المتعدد»، و«الأنا» و«الآخر». ثم أعاد طرح هذه القضية، لكن من زاوية أخرى في محاورته التي تحمل عنوان: «السبياد ١» Alcibiade 1، وفيها يسوق قصة شاب إغريقي يسمى «السبياد»، يريد الوصول إلى منصب سياسي، فيحذره «سقراط» من صعوبة هذا المشروع، ومن قوة خصومه، ويقول له: «صدقني أيها الطفل الساذج، وصدق هذه الكلمات المكتوبة على معبد «دلفي»: «اعرف نفسك

بنفسك» واعلم أن خصومك هم هذه الكلمات وليس أولئك الذين تحسبهم كذلك»[31]. إن هذا المبدأ «الدلفي» هو دعوة إلى التعرف على الذات باعتبارها المستوى الأولي في مراقي المعرفة. والقصد من هذا التعرف هو الاستقصاء السيكولوجي والروحي، الذي يوصل الذات إلى معانقة روحها وهويتها. وذلك «لأن المطلوب منا عبر مبدأ «اعرف نفسك» هو تحصيل المعرفة حول روحنا»[32]. وهذه المعرفة هي التي تتيح لنا الارتقاء إلى «الهوية الأسمى» بتعبير الان واتس أو «جوهر الهوية» بتعبير هايدجر[33]. لكن أين تقع حدود الوعي بالهوية الذاتية؟ وكيف تتمفصل مؤشرات الإدراك الذاتي لثنائية الهوية الأنوية والهوية الجماعية؟ يمكن أن ننطلق في محاولة الجواب عن هذين السؤالين، من التعريف الإجرائي التالي: «يمكن تعريف الهوية بكونها بنية ذاتية ذات ثبات نسبي في الزمن، لكنها رغم ذلك تحتمل التغيير. ويتمثل مبدؤها الوظيفي في توفير علاقة منسجمة بين الجوانب المختلفة المكونة للأنا»[34]. ومن هذا المنطلق تبدو الهوية إوالية وظيفية تحقق للأنا انسجامها الضروري كذات وكصيرورة وجودية واعية. لكن هذه الهوية لا تبدو إطارا مغلقا ومقفولا في وجه التغيير، بل إن خاصية الثبات فيها تتعزز بمدى قدرتها على الانبناء باستمرار في اتجاه احتضان وهضم استيعاب مستجدات التجربة الوجودية في بعدها الإنساني الشامل. إن سمة الثبات التي تتدخل في تشكيل جانب مهم من التشريطات الدلالية لمفهوم الهوية، تكتسي أهمية قصوى، وذلك بالنظر إلى أنها تحيل بقوة على سلطة الذاكرة الفردية والجماعية، ودور هذه الذاكرة في تخزين وتمثل المقومات الجوهرية للهوية، سواء على المستوى الذاتي أو الموضوعي، المتخيل أو الملموس، الثابت أو المتحول. لكن الهوية ليست معطى مستقلا تفرزه الذات من تلقاء نفسها وتتحكم فيه بمشيئتها، فلا يمكن إجراء فصل جراحي حاسم بين ما هو ذاتي وما هو جماعي في مجال الحديث عن الهوية، لأن «الذات هي أيضا، وربما أساسا، ممارسة اجتماعية» كما قال ميشيل فوكو. والهوية الفردية هي بالضرورة امتداد طبيعي وتجلٍّ فردي للهوية الجماعية. «وقد أوضح جاك لاكان أن الذات ليست «ذاتية» إلا في مجال معين من بنيتها وهو المجال الذي تكون فيه للذات صورة عن نفسها، أي مجال «الأنا». لكن الذات لا تنحصر في الأنا، وإنما هي البنية الرمزية التي تنظم الكل. ولن يعود الأنا إلا طرفا من العناصر التي تدخل في تكوين الذات وبناء مستوى الخيال»[35]. تأسيسا على هذا التصور، تبدو حدود الذاتي والجماعي في المجال الذي يغطيه الحقل الدلالي العام لمفهوم الهوية، حدودا هجينة ومرنة، ولا تقبل الفصل الجمركي بينها، وحتى إن تم هذا الفصل، فلا يمكن التعامل معه إلا باعتباره فصلا إجرائيا تتطلبه مقتضيات البحث وإكراهات التناول، لكن ليس من أجل إقصائه ونفيه، بل من أجل تأكيده كمعطى ثابت وحاضر في صلب التمثل العلمي لمفهوم الهوية، وذلك «لأنه من غير المقبول إطلاقا القول إن الفرد يبني رأسماله الهويي من دون اللجوء الدائم إلى الدوال الاجتماعية المتمثلة في الجماعة

والأسرة والمدرسة، والبنيات السوسيو - سياسية التي تعزز وتدعم وتنوي لدى الفرد، مشاعر الانتماء»[٢٦]. إن الانخراط في هذا النوع من التحليل، جعل ف. كولونا يؤكد أن الاسم نفسه الذي يحمله الفرد، ليس سوى نعت اجتماعي يلصق به، ويمثل مؤشر تنشئته الاجتماعية والرمز الأكثر جلاء والأكثر حيوية في تشكيل هويته ووعيه بذاته[٢٧]. لأن الاسم يؤسس - على المستوى الذاتي - علاقة الفرد بذاته وبالآخرين، ويمثل - على المستوى الموضوعي - «مؤشرا اجتماعيا» محددا لوضعية اجتماعية معينة. والتفاعل بين هذين المستويين الذاتي والموضوعي، يجعل من الاسم «أداة تصنيف عائلي» بتعبير كلود ليفي شتراوس، أو «دالا سياديا» بتعبير رولان بارت، وهو من هذه الزاوية «يعتبر ضروريا لتماسك المبادلات الرمزية الجماعية»[٢٨].

ويؤكد مالك شيبيل أن مفهوم الهوية الفردية، ظهر لأول مرة في الولايات المتحدة في الخمسينيات من القرن الماضي. ولا يمكن الاقتصار في تفسير هذا الظهور، على ما كان يشهده المجتمع الأمريكي - على المستوى الاجتماعي - من تصاعد للثقافة الفردانية فقط، بل لأن الدراسات السيكولوجية والاجتماعية كانت قد عرفت في أمريكا والدول الغربية بشكل عام طفرة قوية، بما فيها الدراسات التي اتخذت موضوع الهوية مجالا للدراسة والبحث. والواقع أن الحديث عن الهوية الفردية ينضوي تحت لواء المقاربة السيكو - اجتماعية التي تركز على استجلاء الملامح الفردية في ضوء تشكلاتها داخل الحياة الاجتماعية. لكن الحديث عن الهوية بمعناها ومحدداتها القومية والثقافية والحضارية، لا يمكن أن يؤسس جدية خطابه ونجاعة حصيلته إلا باستحضار المرتكزات الجماعية التي تكرست بفعل الاستمرار في الزمن وتوالي صيرورة التاريخ. وفي كل الحالات، لا بد من التأكيد أن هناك تراتبية حتمية تؤطر الهوية، وتجعل العلاقة بين ما هو جماعي وما هو فردي، علاقة هرمية ذات منحى عمودي، وذلك لأن «الهوية تفرض من الخارج، فهي لا تقول لي من أكون ولا تخبرني بمعنى ما أقوم به، بل تحدد لي من أكون وتعين لي قائمة السلوكات التي ينتظرها مني الآخرون، وانني قد أتعرض للعقاب إن أنا لم ألتزم بها»[٢٩].

وهذا المعطى يقودنا إلى استنتاج خاصية أساسية متضمنة في الهوية، وهي خاصية تمكن تسميتها بـ «السلطة الإلزامية للهوية»، ونقصد بها الفعل التأطيري السلوكي والذهني العام الذي تمليه إكراهات الانتماء إلى هوية جمعية وجماعية معينة. وضمن هذه العلاقة تجد الذات نفسها مشدودة إلى إطار يتجاوزها ويملي عليها جانبا معينا من تمثلاتها وسلوكها وثقافتها ووضعها في الحياة وموقعها في الوجود. إننا لا نعي دوما أن الكثير من أفعالنا وردود أفعالنا، تخضع لمحددات تتجاوز المستوى المرئي من سلوكنا، لأن هذا النوع من المحددات قابع وكامن في لا وعينا، ومتحكم بالتالي في جزء لا يستهان به من بنيات سلوكنا العام. لكن هذه السلطة الإلزامية للهوية، لا يتولد عنها خضوع الفرد لمنطق الهوية الجماعية، بل يتولد عنها بالأحرى فعل الانتماء من حيث هو سند

وجودي وإطار وجداني وتنشئة اجتماعية وثقافية مطلوبة، محبذة وضرورية. فهوية الفرد تنتظم «وتتبنين» تبعا لدرجة انتظام علاقتها بمرجعية ثقافية وقيمية وقومية عامة، ضمن منطق يتيح للذات التعرف على نفسها كذات تملك هوية مستقلة، وكامتداد - في الوقت نفسه - لهوية تاريخية جماعية، وذلك عبر منطق الانتماء. وفي غياب هذا الوضع الصحي لمكون الهوية الفردية، قد ينشأ وضع بديل يسميه إيريك هومبورجر إيريكسون: «تشوش الهوية»، الذي يعتبر علامة من علامات «فقدان الهوية»، «هي وضعية تتعرض فيها «الأنا» للذوبان تحت ضغط فوضى إدراكية متمثلة في التناذر السيكو - مرضي le syndrome psychopathique»[40]. إن الإحساس الواعي بالهوية الذاتية، يقوم في رأي «إيريكسون» على مرتكزين أساسيين هما: **أولا** وعي الفرد بتماثله مع ذاته (self sameness) وبصيرورته الوجودية الخاصة في الزمان والمكان، **وثانيا** وعيه بأن الآخرين يعترفون له بهذا التماثل الذاتي وهذه الصيرورة الوجودية، و«لكن ما سميته هوية الأنا، لا يعني فعل الوجود فقط، بل يحيل بالأحرى على «الجودة» الوجودية الخاصة بهذه الـ «أنا» the ego quality (of this existence).. أي الكيفية التي تجعل هذه الذات تملك دلالة بالنسبة إلى الآخرين، الذين يملكون بدورهم دلالة ضمن الجماعة»[41]. لكن إيريكسون يفضل في كل الحالات، الحديث عن مفهوم «الإحساس بالهوية»، بدل الحديث عن هوية بنيوية قارة، وذلك لأن الهوية صيرورة وجدلية تشكل، وليست معطى سانكرونيا منكفئا على نفسه ومكتفيا بثبات مكوناته وأبدية حدوده، وهذا ما يؤكده إيريكسون حين يقول: «إن الهوية «صيرورة تطورية تستمر مدى الحياة، والجزء الكبير من هذه الصيرورة يحصل بشكل لا يعيه الفرد ولا المجتمع»[42]. لكن السؤال المطروح هنا، هو: كيف يتم الانتقال لدى الفرد، من الإحساس بهويته الذاتية، إلى الوعي بالهوية الجماعية؟ يمكن القول إن هذا الانتقال يأخذ شكل صيرورة إدراكية بنيوية تعرف في حقل الدراسات السيكو - اجتماعية باسم: «التماهي»، الذي «لا يعتبر مجرد إوالية سيكولوجية ضمن إواليات أخرى عديدة، بل يمثل العملية الأساسية التي يبني بها الكائن الإنساني ذاته»[43]، من خلال التموقع السيكولوجي والسوسيولوجي في مسار تمتح فيه الذات معالم تشكلاتها الرمزية والثقافية، المادية والمعنوية، الفردية والجماعية، من مبدأ تماهيها مع الآخرين الذين يشكلون كتلة الجماعة ومحتواها الإنساني، وبذلك ترتقي الذات من مستوى الهوية الفردية المقترنة بتجليات «الأنا النرجسية»، إلى مستوى الهوية الجماعية المنفتحة على أبعاد الانتماء الوجداني لكتلة رمزية حاضنة تتمثل في القبيلة أو الشعب أو الأمة، بكل حمولاتها الحضارية واللغوية والدينية والتاريخية. لكن مفهوم التماهي، لا يعني «التقليد بقدر ما يحيل على صيرورة التكيف المبني على الطموح إلى الانتماء المشترك»[44]. وحصيلة هذا الانتماء المشترك، وهي التي ترتقي بالذات على مدارج الانتقال من الوعي الفردي إلى الوعي الجمعي، ومن الهوية الفردية إلى الهوية الجماعية. وتساهم في هذا الانتقال عناصر ذاتية نابعة من هاجس التماثل والتماهي مع

الآخرين، وعناصر خارجية تتحدد معالمها التكوينية في مظاهر ومكونات التنشئة الاجتماعية والبيداغوجية. إن جدلية الفردي والجماعي في تشكلات الهوية، تتحكم في تشكيل نوابض الحركية الدائبة المحددة لبنية تحولات الهوية ولأفقها التاريخي ولنبضها المشع بالبهاء أو المغرق في الظلام.

وعلى أي حال، فإن هذا المرقى التحليلي الذي انصب إلى حدود الآن، على مقاربة الهوية في بعدها الفردي، يقودها إلى الانفتاح في المحور التالي، على مفهوم الهوية الجماعية بتداعياتها المعرفية والتعريفية والفلسفية والسوسيولوجية.

الهوية الجماعية كصيرورة وعي تاريخي وكلية حضارية

إن الهوية الفردية - كما رأينا - هي هوية ذات بعد سيكو - اجتماعي في الأساس، وإذا كان «مفهوم الهوية السيكو - اجتماعية يحيل إذن على البؤرة المركزية للشخصية الفردية، وهي بؤرة تتكون من مكونات سيكولوجية وسوسيولوجية»[45]، فإن الهوية الجماعية تتغذى في المقابل من عمقها التاريخي وتجلياتها النابعة من تراكم نوابض التجربة الوجودية الجماعية والمشتركة. معنى هذا أن الهوية الجماعية هي هوية تاريخية بالأساس، أي كلية حضارية بامتياز، ومندرجة بناء على ذلك ضمن سياق تصوغه الجماعة وتتوارثه الأجيال[46]، وتتمظهر تجلياته المادية والرمزية في العمران والثقافة والأدب والقيم والدين واللغة والتاريخ، وكل محددات وأبعاد التجربة الوجودية في الزمان والمكان. ويؤكد «مالك شيبيل» أن: «الهوية الجماعية، تمثل ثمرة الفعل الإنساني، هذا الفعل الذي يمثل موضوع التاريخ ومحركه في الوقت نفسه، لكن من دون أن يكون فعلا منقطعا ومفصولا تماما عن المستويات الذاتية للوعي الجماعي»[47]. فالهوية ليست صيرورة اعتباطية عمياء متدفقة في نهر الزمن وتيار التاريخ، من دون حس وبمعزل عن أي وعي، وهي ليست كيانا منكفئا على نفسه وقانعا بوهم الاكتمال، بل هي مراودة مستمرة ومثابرة لآفاق جديدة ومتجددة. وبناء على ذلك، فالهوية ليست تاريخية في صيرورتها الدياكرونية فقط، بل هي تاريخية أيضا في تشكلاتها وحركية انبعاثاتها المواكبة لمقتضيات وإكراهات التطور ومغانم الفرص والطفرات الحضارية المترسمة لمبادرات العبور الواعي والحثيث نحو المستقبل، ومن هذه الزاوية، تعتبر «الهوية بمنزلة عنصر كاشف يضيء وضعية المجتمع. بل الأكثر من ذلك أنها تعتبر أحد العناصر القليلة التي توفر للملاحظ وللصحافي ولرجل السياسة أيضا، قوة تفسيرية لكل الشروخ والتمزقات التي تحصل في السياق الواسع المرتبط بالمدارات الاجتماعية والسياسية»[48]. وذلك لأن الهوية تجل قابل للاستقراء من زوايا عدة، وقابل للمساءلة المستمرة التي لا ترتبط بالضرورة بسياق دون آخر. فـ «الهوية خطاب» مستنفر لخطابات استقرائية أو تحليلية أو وصفية أو تأويلية متعددة، وتتمثل مزية هذا الخطاب في كشف وتوضيح

الوضعيات التي تعجز اللغة المألوفة (الرسمية) عن محاصرتها وفهمها وتلقيها»[49]. إن الهوية تقع بالتأكيد في صلب الاهتمام الأبدي بتفكيك محددات الظاهرة الإنسانية، من أجل التعرف على أنفسنا فيها، ومن أجل التقاط ملامح صورتنا المسكوكة أو الهلامية من خلالها، وقد قال كورنيس: «إننا لا نرى الأشياء بالشكل الذي هي عليه، بل نراها بالشكل الذي نحن عليه»[50] فالهوية إما أن تكون «مرآة مجلوة» أو «مرآة غير مجلوة» بتعبير الشهرستاني، إما أن تكون صورة ووعيا بالصورة، وإما أن تكون تبدا مجلجلا وواقعة بلهاء غافلة عن نفسها بالمرة. وفي كل الحالات، فهي تظل رهنا أساسيا، وخاصة في ظل تنامي المد العولمي الراهن الذي يدرج العالم في مسار لا يتيح هامشا كبيرا للمغايرة الثقافية والحضارية، لأن «العولمة تشكل بقدر كبير، توتاليتارية جديدة لا تعلن عن اسمها»[51]. لكن السؤال الذي يقودنا إليه هذا السياق، هو: ما الذي يشكل المرتكزات المرجعية التي تقيم أود الهوية؟ هل الهوية مجرد إطار مترع بامتلائه الخاص، أم هي تشكل بؤري فائض بقيم دلالية ومفاهيمية مضافة؟

يذهب مالك شيبيل إلى أن الهوية تتشكل انطلاقا من أربعة عوامل ومرتكزات، هي: اللغة والثقافة والدين والوعي الطبقي، لكنه يربط هذا العنصر الأخير بما يسميه «الهوية السياسية»، لذلك سنسقطه من حسابنا ما دام يرتبط بشكل مخصوص من أشكال الهوية، وسنوجه اهتمامنا إلى إبراز التعالقات القائمة أو المفترضة بين مفهوم الهوية في تجليه العام، وبين هذه العناصر التكوينية الثلاثة (اللغة والدين والثقافة):

١ - الهوية والمكون اللغوي

لقد تعاملت الدراسات اللغوية واللسانية التقليدية مع اللغات الطبيعية باعتبارها مجرد أداة للتواصل وتداول الكلام في مقامات تلفظية وتخاطبية معينة، قال أبو الفتح ابن جني في الخصائص: «حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم...» وقال ابن الحاجب في مختصره: «حد اللغة كل لفظ وضع لمعنى...» وقال الأسنوي في شرح منهاج الأصول: «اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني»[52]. وقد فرض هذا التصور نفسه وأضحى بمنزلة موضع مشترك Topos، أي رأي عام شائع مقبول ومسلم به على نطاق واسع. لكن النظريات اللسانية الحديثة توجهت نحو تجاوز الإرث النظري اللغوي القديم، من أجل بناء تصور للغة، من حيث هي أداة تقطيع للعالم، أي وسيلة تعكس بتمفصلاتها اللسانية واقعا خارجيا، هو الامتداد الحسي بتمفصلاته المادية التي خبرتها التجربة الإنسانية وصاغتها بواسطة وقائع لسانية. لذلك فاللغة ليست مجرد أداة وديعة محايدة ومسالمة، بل هي «تملك سلطة خارقة خصوصا داخل مجتمعات عربية تربي إنسانها على الاستجابة الانفعالية للخطابة»[53]، بل إن الفيلسوف الفرنسي دوم دي شان يعتبر أن اللغة هي الوسيلة التي تمارس من خلالها الدولة نفسها التحكم في الناس. ومن هذه الزاوية، فالانتماء إلى مدار لغوي معين، يوازيه انتماء إلى حساسية ثقافية معينة وإلى تمثل

معين حول الذات والعالم. «لأننا نعرف اليوم، أن اللغة ليست أداة محايدة مقتصرة على الاشتغال في سياق التواصل بين الكائنات الإنسانية، بل هي علامة انتماء على وجه الخصوص. إنها مجال تلتقي عنده قناعات وتمثلات، وهي أكثر العناصر تمثيلا لحساسية الجماعة[٥٤]»، وحين نربط اللغة بعنصر الانتماء، فإننا نحددها كمكون أساسي وحاسم من مكونات الهوية، لأن اللغة ليست مجرد مصفوفات من الألفاظ والكلمات الخاضعة لبنية ميطالغوية نحوية مضبوطة ومنطقية، وإنما هي وعاء للثقافة والفكر و«الخبرة الداخلية» المشتركة. وهي بنية ذهنية وشعورية، وهي أيضا تمثل اللسان الناطق والأداة الحاملة لمضامين ومفاصل هذه الثقافة وهذا الفكر. وليس بإمكان اي أحد على الإطلاق أن يتموقع خارج اللغة[٥٥]. لأن اللغة هي مأوى الكائن ومثواه، على حد تعبير هايدجر. لذلك يوجد اعتقاد قوي لدى الدارسين، بأن «اللغة تمثل في الآن نفسه، سياق التداول وسياق الإدراك، ومجال ما هو فردي واجتماعي، وعنصر التماهي ومكون الهوية»[٥٦]، وهي بالإضافة إلى ذلك تمثل اللحمة التي تعزز العلاقات الاجتماعية، من خلال تحويل فعل التواصل إلى ممارسة اجتماعية واندماج ذهني ووجداني في الجماعة، في «الجماعة التي تتحدث اللغة نفسها، هي ثمرة الإرث نفسه الذي تتناقله الأسرة والمحيط، وهذا يسهل بدرجة كبيرة جدا إمكان التفاهم المتبادل، ويسهل بالتالي تأسيس وإرساء كل العلاقات الاجتماعية»[٥٧]. ومن هنا تتأكد أهمية اللغة في صياغة جانب مهم من مكونات ومحددات فعل الانتماء وملمح الهوية وكيان الأمة نفسه، إذ «لا بد لكل أمة من لغة يتفاهم بها أفرادها بعضهم مع بعض، ويؤدون شعائر عبادتهم بها، وينقل سلفهم إلى خلفهم ما خطوه من فكر، وما صاغوه من بيان، وما حققوا من نصر»[٥٨]، ومعنى هذا أن اللغة تعتبر بمنزلة حبل الصرة الذي يبقي العهد موصولا بين المنتمين تاريخيا للأمة نفسها، بل إن اللغة تمثل أكثر من ذلك، رهان وجود وصمام أمان للهوية لكي لا يجرفها التيار ويستخذيها الاستلاب، والدليل على ذلك ما قاله الرئيس الفرنسي جورج بومبيدو تعبيرا عن قلقه بشأن تراجع نفوذ اللغة الفرنسية أمام اللغة الإنجليزية الزاحفة: «إذا ما تراجعنا عن لغتنا، فإن التيار بكل قوته سيجرفنا»[٥٩].

٢ - الهوية والمكون الديني

الدين بالتأكيد هو مجال التطبيقات الشعائرية التعبدية والسلوكية والأخلاقية والوجودية المستندة إلى الإيمان الذي وقر في القلب، وهو «شكل من أشكال الحياة، ونهج للسلوك. والاعتقاد الديني هو مسألة التزام بطريقة للحياة، وليس [مجرد] سلسلة من المعتقدات المحددة»[٦٠]. ويرى إميل دوركايم أن السمة المميزة للدين هي تقسيم العالم إلى مملكتين... متعارضتين جوهريا، الأولى تحتوي على كل ما هو مقدس، والأخرى تحتوي على كل ما هو مدنس، ويضيف بأن مجال الأشياء المقدسة «هو ذلك المجال الذي تحميه

وتعزله المقدسات»، وتتمثل وظيفة الدين - وفق دوركايم دائما - في «تقوية الأواصر التي تربط الفرد بالمجتمع الذي هو عضو فيه»[٦١]. وبصيغة أخرى، يمكن القول إن الحس أو الوعي الديني ناشئ أساسا عن الاعتقاد بوجود عالمين: هما عالم الروح وعالم المادة، وهذا الاعتقاد هو الذي يُوقع في القلب والروح والوجدان بذرة الإيمان التي تزيد وتنقص كما قال الرسول (صلى الله عليه وسلم). لذلك يميل معتنقو الفلسفة المادية، إلى إنكار الإيمان بوجود ذات إلهية متعالية صدر عنها فعل الخلق، وذلك لأنهم لا يؤمنون إلا بالعالم المادي الذي يتاح إدراكه العيني المباشر عبر التجربة الحسية المحض. والواقع أن الدين - من المنظور الإسلامي مثلا - هو إطار تشريعي وتنظيمي شامل هدفه مصلحة الخلق، لذلك قال ابن تيمية: «الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وفق الإمكان، ومعرفة خير الخيرين وشر الشرين، حتى يقدم عند التزاحم خير الخيرين ويدفع شر الشرين»[٦٢]. وعلى مدى التاريخ الإنساني كان المكون الديني عاملا حاسما في تكريس وتعميق درجة الانتماء إلى الجماعة، وصياغة هامش مهم من الهوية الفردية والجماعية، بل الأكثر من ذلك أن الدين تحول إلى مقياس تصنف في ضوئه الجماعات الإنسانية، وتقوم اجتماعيا وسلوكيا وحضاريا بمقاييس مرتجلة، من قبيل الاعتدال أو التطرف، التفتح أو الانغلاق، التحضر أو الإرهاب، كما هو واضح في المشهد العالمي الراهن. لكن ما يهمنا هنا هو إبراز التعالق القوي بين الهوية والمكون الديني، وهو تعالق يؤكده مالك شبيل قائلا: «إننا نصنف الدين ضمن الإطارات القاعدية التي تدفع الفرد إلى الوعي بهويته... فأنساق التفكير والسلوكيات الناتجة عنها، هي مترتبة عن الاندماج الديني والانتماء الموضوعي أو الذاتي لجماعة دينية معينة»[٦٣]. لذلك فالتأكيد على أهمية المكون الديني في صياغة ملامح الهوية والانتماء والوعي بهما، ليس من قبيل المزايدة، بل هو معطى معرفي مؤكد ومحسوم، بل هو الذي يمكن «الجماعة من أن تجدد دوريا المشاعر الخاصة بها وبوحدته» كما يقول إميل دوركايم[٦٤].

٣ - الهوية والمكون الثقافي

لكل هوية وجهها الثقافي الخفي أو المعلن، ولا يمكن الحديث عن هوية مفرغة من المضمون الثقافي بمعناه المعرفي والأنطروبولوجي، و«على غرار اللغة، تعتبر الثقافة أحد أكبر العوامل التي تدفع الفرد إلى اكتساب هذه الهوية أو تلك»[٦٥]. والتعالق القائم بين الهوية والثقافة هو من أشد التعالقات قوة وتحكما في صياغة خصوصية الكائن الإنساني في الزمان والمكان، لذلك تستعمل كثيرا الصيغة الإسنادية التالية: الهوية الثقافية. وهي صيغة متداولة على نطاق واسع، بينما لا نتحدث بالدرجة نفسها من التداول الموسع، عن الهوية اللغوية أو الدينية. ويميز بودون وبوريكو[٦٦] بين أربعة توجهات في مجال الأنطروبولوجيا الثقافية: يقوم التوجه الأول

على أساس الاعتقاد بأن شخصية الإنسان محكومة بعلاقة تبعية مطلقة للثقافة، والتوجه الثاني يؤكد هذه الفكرة، لكنه يلح - رغم ذلك - على سمة الخصوصية الجوهرية المميزة لكل ثقافة، أما التوجه الثالث، فيؤكد صحة التوجه الثاني ويضيف إليه ما يسمى بالقيم الثقافية «الرئيسية» و«الثانوية». أما التوجه الرابع فيمثله البنيويون الذين يؤكدون أن ثقافة مجتمع ما، تعتبر بمنزلة «نسق ترتبط مكوناته في ما بينها ارتباطا عضويا» بتعبير كلود ليفي شتراوس، لكن الثقافة ليست مجرد واقعة أنطروبولوجية، بل هي مجال تناحر السلطات وتدخل مختلف الأيديولوجيات، لأن الخطاب الثقافي يمكن أن يتحول إلى خطاب أيديولوجي مغرض حين يستثمر ضمن برنامج يسعى إلى تأييد طبقة مسيطرة، أو يستعمل من قبل الطبقات التقليدية الرجعية المهيمنة، من أجل الإبقاء على وضعها ومكانتها والحيلولة - بالتالي - دون أي تغيير يهدد مصالحها الفئوية الضيقة[17]. وهذا دليل على أن حركية الثقافة لا تنسجم دائما مع حركية ورهانات السلطة التي قد تلجأ إلى «طمس مختلف الإنتاجات الثقافية التي تعاكس اختياراتها وتوجهاتها. ويبدو أن هذا الشكل ظل هو المهيمن على توجهات الحركة الثقافية في مجال الاجتماع الإسلامي عبر حقبه المختلفة»[18]. لكن ما يهمنا هنا ليس هو التأريخ لعلاقة الثقافة بالسلطة، بقدر ما تهمنا الإشارة المركزة إلى الثقل الاستراتيجي للمكون الثقافي في صياغة تشكلات الهوية، لأن الثقافة في نهاية المطاف، إطار معرفي يؤسس علاقة دينامية مع واقع المجتمع، فتتجلى فيه ومن خلاله، هوية الفرد والفئة والطبقة والمجتمع والأمة التي تبدع هذه الثقافة، وإذا تعطل البعد الدينامي والإبداعي والحيوي لهذه الثقافة، تحولت إلى مجرد نقل وحفظ وتَرَسُّم، وعجزت بالتالي عن أن ترقى إلى مستوى «الثقافة المنتجة التي تتحول إلى أسلوب حياة»[19]. ويؤكد رالف لينطون أن «ثقافة مجتمع ما، تحدد من دون شك المستويات العميقة لشخصية الأعضاء المنتمين إليها، ويتم ذلك عبر قناة الوسائل التربوية التي يخضع لها أطفال هذه الثقافة. لكن تأثيرها لا يتوقف عند هذا الحد: إنها تستمر في تكوين باقي جوانب الشخصية من خلال مد الفرد بنماذج من الأجوبة النوعية. وهذا المسار يتواصل طيلة حياته، لكن كلما نضج الفرد وتقدم في السن، وجب عليه التلخص من الأجوبة التي لم تعد صالحة، وبناء أنماط جديدة من الأجوبة التي تتلاءم أكثر مع المكانة التي يحتلها في المجتمع»[20]. وهذا يشير إلى أن الثقافة ليست إطارا مسكوكا ونهائيا، بل هي صيرورة تفعل في الأفراد وتنفعل بهم، تشكلهم وتتشكل بهم، لأن الأصل في الثقافة أساسا هو احتمال شرط التجدد والتغيير.

إن هذه المكونات الثلاثة التي رصدناها وتوقفنا عندها، تعتبر محددات أساسية للهوية، ومداخل مفاهيمية فرعية ضرورية لمقاربة هذا المفهوم ومحاصرة نتوءاته الدلالية وتشكلاته السيميائية. فمفاهيم اللغة والدين والثقافة تشترك «جميعها في الانتساب إلى السلالة المفهومية نفسها» التي يبثرها مفهوم الهوية. وصيغة التداخل بين هذه المكونات المفهومية

الثلاثة، هي التي تفرز لنا سمة الخصوصية التي تمنح كل هوية نسغها الخاص وسياقها التواصلي والروحي والمعرفي، الذي تتبدى في ضوئه حدود الخصوصية وحدود المغايرة، وضوابط الائتلاف والاختلاف. لذلك - من أجل استيفاء مراقي المقاربة المنهجية المنتجة - نقترح في المحورين التاليين مقاربة مفهوم الهوية، من زاوية ثنائية أساسية ومحورية، ونقصد بها ثنائية الخصوصية والمغايرة، لكن في بعدها الذي يحيل على الواقع العربي في بعض مظاهره وظواهره وإشكالاته وتجلياته. وهذا يعني أننا سنربط بين الإطار النظري والمعرفي العام الذي رسمنا حدوده في المحاور السابقة، وبين بعض الأسئلة العربية العامة الملحة والحارقة، وذلك عبر مستويين اثنين:

١ - الموجود في علاقته بخصوصية وجوده

يرى عبدالكبير الخطيبي أنه «يجب أن ننطلق رأسا من الموجود، من القائم هنا كمسألة»[71]، لأن طرح السؤال على هذا المستوى هو بمنزلة «طرح سؤال الكائن»، الذي طرحته الفلسفة العربية منذ بداياتها بعد أن استلهمته من الفلسفة الإغريقية»[72]. إن التفكير في الموجود هو بالضرورة تفكير في هويته ومحاولة للتعرف على نتوءاته ومنحنياته وتشكلاته. وقد نعرف الموجود بأنه كل كيان مادي أو معنوي تحقق له فعل الوجود، مع ما يترتب على هذا الفعل من إمكانات التطور والنمو أو الاندحار والضمور، إلا أن ما يميز الإنسان هو كونه موجودا واعيا بوجوده، أي قادرا على إدراك تجليات وجوده ليس فقط في بعدها الفيزيقي، بل أيضا في بعدها الوجداني والقيمي والثقافي والحضاري والتاريخي؛ وبمعنى آخر، فالإنسان يملك الرغبة في/والقدرة على تشكيل بصمات خصوصيته الثقافية والحضارية، ثم التماهي مع حدود وبنود هذه الخصوصية، وتماهي الإنسان مع خصوصيته القائمة أو المفترضة هو ما يتيح إمكان الوعي بـ«الهوية». لكن الوعي بالهوية، إما أن يكون وعي نماء أو وعي رفض، كما سنوضح ذلك لاحقا. وقد ظهرت بوادر التباس وعي الإنسان العربي بهويته، في أثناء ظروف المواجهة المستفزة العنيفة والعدائية التي ارتبطت - تاريخيا - بالمد الاستعماري، ابتداء من النصف الأول من القرن التاسع عشر، «ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر، ارتبط مسار اكتشاف المسلمين للغرب، بأبعاد التدفق العارم للأوروبيين، حيث لم تعد أوروبا تنتظر أن يكتشفها الرحالة أو المستكشفون المسلمون، بل قامت بنفسها باجتياح أراضيهم فارضة على العالم الإسلامي نمطا من العلاقات المتعصبة الجديدة، التي لم يتمكن من التكيف معها بسرعة، ولم يقبلها أبدا قبولا تاما»[73]. وقد كان هذا الواقع الجديد بمنزلة رجة حركت دينامية الأسئلة الحارقة التي سرعان ما تحولت بعد تخطي هول صدمة المواجهة، إلى صيغة الأسئلة النهضوية التي احتل فيها سؤال الهوية مكانة مركزية بامتياز، حينئذ قدر لسؤال الهوية أن يطرح بنبرة الذهول حينا وبلكنة السخط حينا آخر، وكان ذلك إيذانا بانفتاح باب ما زال

الفكر العربي عاجزا عن إغلاقه إلى حد الآن. لقد بدا سؤال الهوية قاسيا ممعنا في القساوة، ربما لأن الإنسان العربي لم يكن - في أي فترة من فترات تاريخه الطويل - مضطرا أو مهيئا (بالدرجة نفسها من الغبن والقهر) لطرح سؤال الهوية، سواء بصيغة المتكلم المفرد: من أنا؟ أو بصيغة المتكلم الجمع: من نحن[٧١]؟

لقد ظل هذا السؤال حاضرا بشكل مركزي ومفرط في صميم كل أشكال وصيغ اشتغال الفكر العربي، وتحول إلى إوالية ذهنية شرطت مسار هذا الفكر بكل اتجاهاته وتوجهاته وحالاته وتحولاته انطلاقا من القرن التاسع عشر وصولا إلى حد الآن. وعلى مدى هذه المرحلة، استمد سؤال الهوية مشروعيته النهضوية والفكرية والتاريخية من الإرث اللغوي والتاريخي الموحد، ومن الخلفية الحضارية الدينية أو القومية المشتركة، التي حددت صيغ طرح وتمثل مفهوم الهوية العربية، باعتبارها هوية جمعية وجماعية تسندها وحدة الدين، أو يكرسها - بالأحرى - الانتماء العرقي واللغوي الموحد في منظور حاملي شعار القومية العربية. وإذا كانت الأصوات المتحمسة للمشروع القومي قد أصابها الفتور ولحقها العياء في العقود الأخيرة من القرن العشرين، بعد أن تبين أن هذه الرؤية القومية قد فشلت في طرح مشروع استراتيجي تنموي شامل وناجع، فإن سؤال الهوية مازال حاضرا بصيغ قد تكون مختلفة وجديدة، لكنها صيغ مقلقة متشنجة ومغامرة. فالأمة العربية في بحثها اللاهث والمتهدج عن معانقة خصوصية وجودها واستعادة عناصر بناء هويتها التاريخية الأصيلة والمجيدة، للاندماج في روح العصر بجدارة حضارية وكفاءة متنورة، لم تفلح في كسب الرهان، لأنها ألجمت كل القوى الحية المتحفزة للتغيير، ولم تراهن - بالتالي - على بناء مشروع نهضوي واضح المعالم، جلي القسمات. فعمدت إلى تبني سلوك التحديث مع استبعاد روح التغيير، وعملت في الوقت نفسه على ترويج قيم تراثية صدئة، وظفها النظام التربوي والتعليمي والإعلامي والحزبي لتكريس «هوية تحت الطلب»، هوية تقصي روح المبادرة وتعادي الحس النقدي وتمعن في نشر الخرافة ولا تسعف كثيرا في بناء الإنسان. لقد بدا مفهوم الهوية في ظل هذه الوضعية رهانا من رهانات السلطة، التي عبأت أجهزتها ومؤسساتها من أجل تشكيل الهوية ورسم حدودها واختيار ألوانها وفرز قيمها وتدبير معادلاتها، بغية تأسيس وتكريس وترويج تمثل مشوش وملتبس لهوية خلاسية «منقحة ومزيدة» ومفارقة زمنيا، وذلك في أفق توجيه الإنسان العربي نحن ضبط مركزه ومحيطه وتكييف أبعاده لتستجيب لـ/وتتجاوب مع طرح رسمي لهوية «معيارية» مشذبة، منفلتة عائمة غائمة وغير متجانسة تماما مع روح العصر، وعاجزة بالمرة عن إعادة استجلاء حقيقتها ومعانقة جدلية تشكلها والدفع بحركية تحولاتها الممكنة والقائمة والمفترضة، نحو أفق أرحب تيمم فيه الأمة العربية وجهها شطر الحاضر والمستقبل، بدل التلفع بمسوح الحنين الممض لماض لم يعد يتعلق بعودته أمل أو رجاء. إن حركية الوعي العربي، تبدو

مشدودة بقوة إلى سؤال الهوية، بشكل يبدو معه هذا السؤال بمنزلة مدخل معرفي أساسي لفهم كل أطياف وتلوينات المواقف المطروحة والمتطارحة على الساحة الفكرية والثقافية العربية. واللافت للانتباه في كل ذلك هو أن سؤال الهوية لم يفقد سلطته الإشكالية ومازال يحظى بمكانته وحضوره في صلب المقاربات الفكرية التي استبدلت بسياق الطرح «النهضوي» سياق الطرح «التنموي»، خصوصا تحت ضغط المستجدات الهادرة المرتبطة بالتهديد العولمي الذي يفرض إعادة طرح سؤال الهوية على صعيد الفكر السياسي العربي المعاصر، وهذا يعني أن سؤال الهوية مازال طافحا ومملوءا بحمولاته الإشكالية، ومتجذرا في الواقع الفكري العربي ومؤسساته الأكاديمية، ومازال يحتفظ بشحنته المستفزة التي تعمقها أزمة الواقع العربي الراهن، وتمليها مستجدات العلاقات الدولية والأحداث الطارئة على الساحة الدولية. وقد «لاحظنا أن طرح قضية الهوية الجماعية، يؤشر دوما إلى وجود إشكالية ملموسة نابعة في أغلب الحالات من الإحساس بوجود أزمة وبفقدان التحكم في الذات وبالخشية من الاستلاب الذي يفرغ الذات من مقوماتها...إلخ، مما يؤدي بالجماعة إلى الاحتماء في نوع من الخنادق [الأيديولوجية]: فيفتح موضوع الهوية كما تفتح المظلة في وجه الأجواء المضطربة المطرة»(٧٥). لذلك - وعلى سبيل الانفتاح على التداعيات التي يثيرها ربط السياق النظري بواقعه - يمكن القول إن المشروع الأمريكي الأخير حول «الشرق الأوسط الكبير» أثار ضمن ما أفرزه من ردود أفعال عربية رسمية وشعبية، قضية تجديد الخطاب حول الهوية والخصوصية الثقافية والتاريخية المحددة للمجتمعات العربية، ولنظم الحكم السائدة فيها، والمدبرة لشأنها السياسي والثقافي، بحيث تحولت مقولة الخصوصية وقضية الهوية في الخطاب الرسمي العربي إلى تبرير واهن لرفض ما يملى عليها من إصلاحات ديموقراطية هي غير مهيأة لها أصلا، وذلك بحكم رجعية الرهانات التي تغذي دواليب السلطة وتوجهات تدبير الحكم المتآكلة، «فمن الملاحظ أن كل شيء في هذه الأمة يتعرض لحال من «التآكل»، ابتداء من شرعية النظام إلى فكرة الدولة النموذج، وامتدادا إلى النخبة السياسية التي تتولى قيادة الدولة، وانتقالا إلى الطبقة المتوسطة عماد حركة المجتمع، وانتهاء بمنظومة القيم التي تمثل روح الأمة، وذلك نتيجة للأزمة العميقة التي تلف هذه المتغيرات العامة للنظم السياسية العربية في مطلع القرن الجديد»(٧٦)، وهي أزمة تلقي بكامل ثقلها على التمثلات التي يبنيها الإنسان العربي حول نفسه وواقعه وهويته.

ومهما يكن، فإن التمزقات والشروخ التي تمعن في جز أوصال المجتمعات العربية من الداخل، تستمد تفسيرها - على مستوى من المستويات - من مجموع الأزمات السيكولوجية والوجدانية والاجتماعية والثقافية والسياسية المترتبة أو المتاخمة لأزمة سؤال الهوية في صيغته وصيغته العربية. ويمكن أن نختزل فسيفساء وتلوينات هذه

التمزقات والشروخ، في شرخين أساسين يتأسس خطاب كل واحد منهما في تقابل سافر وعنيد مع الخطاب الآخر:

يتمثل الشرخ الأول في التيار السلفي في أبعاده الأصولية المتشددة، التي تقيس البلاد والعباد بمقاييس التكفير والتبديع والزندقة، وتحدد بالتالي أفق اشتغالها ومجال نشاطها في محاولة إعادة إنتاج نموذج حضاري مشروط بمقتضيات الشريعة ومبادئ الدين والعقيدة. إن هذا التيار يؤسس خصوصية خطابه في تعارض تام ومعلن مع الحضارة الغربية وأشياعها والسائرين في ركابها، ويذكي في الوقت نفسه «سيادة خطاب ماضوي لاهوتي يستند إلى شرعية العنف والإلغاء»، على حد تعبير المهدي المنجرة، ويمكن القول إن هذا التيار قد راهن لفترة - على المستوى الدعوي والجهادي - على تجربة «الطالبان» في أفغانستان، التي كانت بمنزلة مشروع جريء وغير عقلاني لبناء هوية إسلامية سلفية على الطريقة الطالبانية. لذلك غذت هذه التجربة الكثير من الآمال والاستيهامات في الأوساط السلفية العربية، بالقدر نفسه الذي غذت به الكثير من الانزعاج في الأوساط الغربية، بشكل يمكن معه القول إن الحملة العسكرية الأمريكية ضد الطالبان، كانت بمنزلة ضرب للمشروع الطالباني، وإجهاض ليوتوبيا قيام نظام حكم ذي هوية إسلامية أصولية.

ويتمثل الشرخ الثاني في المد العلماني في صيغته المتطرفة، التي يغذيها الانبهار المزمن بالغرب، فيعلنها ثورة لا تبقي ولا تذر ضد قيم الانتماء، ويبشر في المقابل بوعود الخلاص عبر الارتماء في أحضان الحضارة الغربية، باعتبارها البديل الحضاري الوحيد والأوحد، في عالم يسعى فيه الغرب إلى الاختفاء والاحتماء بنفوذ أحادية القطب الحضاري، ليدفع بخطاب وأيديولوجيا التفوق إلى أقصى درجات النرجسية وتوثين الذات.

إن القاسم المشترك بين كلا التوجهين، هو تمثل أفق الهوية في ضوء مقياس مفارق من الناحية التاريخية؛ فالتيار الأول يحن إلى إعادة إنتاج هوية سلفية محايثة لشروطها التاريخية وحيثيات تشكلها، فيؤسس وعيه بالهوية بناء على جدلية التماهي والرفض: التماهي مع الهوية في صيغتها السلفية وفي بعدها الديني، باعتبارها هوية أصالة، ورفض الهوية الغربية العلمانية - من منظور ديني أيضا - وذلك باعتبارها هوية استلاب. أما التيار الثاني فيؤسس وعيه بالهوية اعتمادا على تبني مقاربة علمانية تطوح بالذات في غياهب الحضارة الغربية ببريقها المسني اللامع، وأيضا ببهائها الصقيل الخادع. ويبدو المتشددون من أصحاب هذا التيار مسرفين في التحامل على كل ما له علاقة بالخلفيات الدينية والحضارية التي ساهمت في بناء وتشكيل عناصر ومكونات الهوية العربية، سواء في عصورها المشرقة الزاهية، أو في دهورها المتعثرة العجفاء. وهذا التيار يؤسس بدوره وعيه بالهوية على أساس جدلية التماهي والرفض: التماهي مع نموذج الهوية الغربية في صيغتها العلمانية، باعتبارها هوية انعتاق،

ورفض الهوية السلفية - من منظور علماني أيضا - باعتبارها هوية انتكاسة وانطواء. وبين هذين التيارين مسافة رهيبة من فرقة وبعاد، ويبدو إمكان الحوار والتواصل بينهما، مستحيلا ممعنا في الاستحالة. فـ «الإسلاميون لا يرون في العلمانية إلا نزعة هدفها إقصاء الدين من التنظيم الاجتماعي والسياسي، وتكريس نظام سياسي ملحد معاد لعقيدة المجتمع والأمة، ومفصول عن مصادرهما الروحية والثقافية. في مقابل ذلك، انزلق قسم غير يسير من العلمانيين إلى الجهر بمواقف عقائدية فلسفية من العلمانية والدين، يستفاد منها أن العلمانية موقف فلسفي معاد للدين. وهو بهذا كرس فكرة الإسلامي عنه وأمده بمبرر استعدائه وتشنيعه.. والحقيقة أنه لم يكن سهلا تبديد سوء التفاهم هذا من جانب بعض من اهتدوا - من الطرفين - إلى رؤية الأمور بكيفية أخرى موضوعية وبعقل نسبي. فالصدام بين الإسلاميين والعلمانيين (القوميين والشيوعيين بالتحديد) كان قد حصل، وغارت الجراحات النفسية عميقا، وبدا كأنها تستعصي على الالتئام. وفي أجواء التطاحن والتنابذ انتعش تراث أيديولوجي كامل من ثقافة التكفير والتأثيم والتخوين لدى الطرفين وضاعت خيوط العقل في زحمة الغرائز وحُلكتها»[٢٧]. والنتيجة أن هذه المواجهة تبدو «سيزيفية» على أكثر من صعيد، لأنها تستنزف جانبا كبيرا من طاقة أمه بأكملها، وتبدو كأنها استعادة سجالية مكرورة للسلوك السجالي القديم الذي ارتبط تاريخيا بالفرق الكلامية. لكن آفة هذا السلوك هي أنه لا يحدد لنفسه أفقا تاريخيا ومشروعا للتغيير، بل يبقي على الإشكاليات نفسها دونما نية حقيقية أو رغبة صادقة في حسمها عبر حسن تدبير الاختلاف وإرساء الحد الأدنى من التوافقات، من أجل تجاوز الشرخ والبحث عن بديل.

وتجدر الإشارة إلى أن المشهد الفكري والثقافي العربي، الذي تتصارع فيه المواقف وتتعارض فيه الرؤى والمرجعيات، ليس بالبساطة التي تبدو ظاهريا. فحتى داخل الأوساط الإسلامية أو العلمانية، لا توجد مواقف متجانسة وموحدة، بل توجد طوائف تتفاوت من حيث درجة الغلو أو الاعتدال[٢٨].

٢ - المغايرة من حيث هي اختلاف عن الآخر

ينطوي مفهوم المغايرة على معنى التمركز - معنويا وليس جغرافيا - في سياق حساسية ثقافية وحضارية تستقل فيها الذات بمجموع عناصرها الأصيلة، التي تتيح لها أن تحدد وعيها بنفسها بالتقابل مع الآخر، من دون أن يحيل هذا التقابل بالضرورة على الصراع والمواجهة، ولكن أيضا من دون أن يستبعدهما استبعادا كليا ونهائيا. والمغايرة حالة متعالية تنشأ أساسا عن وصول أوجه الاختلاف إلى درجة قياسية تتحول بموجبها الأنا إلى ذات مغايرة للآخر، أي تتحول إلى هوية تعي ذاتها باعتبارها هوية مستقلة مخالفة للآخر، ومختلفة عنه، ومتشبثة - عبر إواليات واعية أو غير واعية - بالإبقاء على هذا الاختلاف والتعلق به، بل وحتى محاولة الارتقاء به - في بعض الحالات الصارخة - إلى وضع اعتباري

يحوله إلى مقياس كوني قابل للاحتذاء والتقليد والمحاكاة، كما هو الشأن بالنسبة إلى العالم الغربي الذي يسعى - بكل ما تأتى له من سلطة ونفوذ وذكاء - لأن يجعل من اختلافه قائمَ - مقام كونيا قابلا للتصدير وللاستنبات في كل مكان، باعتباره الصيغة الحتمية لكل تطور إنساني. ويؤكد ذلك ما يذهب إليه «فرانسيس يوكوهاما» حين يقول: «في هذه السنوات الأخيرة، يبدو أن هناك إجماعا مثيرا جدا حول اعتبار الديموقراطية الليبرالية أفضل نظام للحكم، ما دامت انتصرت على الأيديولوجيات المنافسة لها (الملكية الوراثية، الفاشية، ثم أخيرا الشيوعية). لذلك أعتقد أن الديموقراطية الليبرالية يمكن أن تكون بمنزلة «النقطة النهائية للتطور الأيديولوجي للإنسانية» و«الشكل النهائي لكل نظام حكم إنساني»، ومعنى هذا أن تكون هي الصيغة القصوى لـ «نهاية التاريخ»[٣٩].

إن علاقات القوى التي تحكم وتتحكم في تبادل التأثير والتأثر بين العالم الغربي المتقدم والعالم الثالث بشكل عام، تجعل كفة التأثير تميل لمصلحة الغرب، ويستمد هذا التأثير قوته وسلطته من النفوذ التكنولوجي والثقافي والديموقراطي الغربي، وتنشأ عن هذه القوة المادية، قوة رمزية تتحول في الخطاب الإعلامي الغربي إلى أيديولوجيا تلمع صورة الاختلاف الغربي لتجعله يبدو للآخرين اختلافا معياريا مشروعا متفتحا ديموقراطيا وإنسانيا. إن خطورة هذه الأيديولوجيا الغربية تتمثل في العمل الدؤوب من أجل التقليل شيئا فشيئا من سلطة المغايرة الثقافية والحضارية للآخر، واستبدال بها سلطة المماثلة، التي من شأنها أن تتيح للغرب - على المدى الطويل - إمكان جعل هويته الهوية النموذجية الوحيدة المتاحة والممكنة في عالم تجتاحه رياح العولمة وتتوجه فيه الاستراتيجيات الإمبريالية إلى إرساء نظام عالمي منمذج وفق رؤى هيمنة تروم «توضيب» العالم على أساس مقاسات يتحكم فيها منطق الصدام ومعادلات القوة والانبعاث الجديد للهواجس الماكارثية التي سبق أن غذتها الحرب الباردة.

لقد أسس الغرب دعائمَ قوته الكاسحة في إطار المواجهة الحثيثة، المفتوحة والمستمرة مع باقي دول العالم. وما زالت أصداء هذه المواجهة المفتوحة أو المقنعة، حاضرة بقوة في الخطابات الرسمية والإعلامية الغربية، والدليل على ذلك ما تداوله الإعلام الأمريكي بعد أحداث ١١ سبتمبر، حين طفت على السطح مقولة: «الغرب ضد باقي العالم». وقد اكتست هذه المواجهة بعدها الرسمي والمؤسساتي مع بداية الاكتشافات الجغرافية الكبرى التي سمحت لأوروبا - آنذاك - بالتمدد أفقيا خارج حدودها التقليدية، ثم تحول هذا التمدد إلى توسع تشجعه قوة الآلة الحربية الغربية، وبذلك عرف العالم ظاهرة غريبة غير مسبوقة في تاريخ الإنسانية - على الأقل ليس بالحجم نفسه والشمولية والعناد - وهي ظاهرة الاستعمار العسكري، لكن المثير هو أن التفوق العسكري الغربي أخفق في إلجام المد التحرري في البلدان المستعمرة، فكان لزاما على البلدان الاستعمارية الكبرى أن تسل شعرتها من العجين وأن تنسحب على مضض، بعد أن

تعرضت لهزائم مذلة على يد حركات المقاومة في كثير من البلدان، لكن الذكاء الغربي تفتق عن صيغة استعمارية بديلة تمثلت في الاستعمار الثقافي، الذي راهن على إبقاء الدول المستعمرة في وضعية التبعية اللغوية والثقافية ضمن استراتيجية الإلحاق، مع إضفاء الطابع المؤسساتي على هذا النوع من التبعية، أي تأطيرها ضمن جهاز مؤسساتي رسمي على غرار مؤسسات الفرانكفونية، التي تتعهدها الدوائر الرسمية الفرنسية، التي تجعل من الفرانكفونية شعارا براقا يوحي بالتفتح والانفتاح، لكنه يعكس - من خلال المعاهد الثقافية والمؤسسات التعليمية الفرنسية المبثوثة في البلدان الفرانكفونية - تغريبا ثقافيا خطيرا، يحول الفعل الثقافي إلى آلية احتواء ورهان غلبة ووسيلة اختراق، وذلك في أفق تحويل المغايرة في هذه البلدان وغيرها، من مغايرة ندية إلى مغايرة تبعية أو مماثلة «مفرنسة». ولا داعي للإشارة - على سبيل المثال - إلى عمق تجذر الثقافة الفرنسية في الكثير من الأوساط المغربية والمصالح الإدارية والهيئات الإعلامية والخطابات التربوية، وهو أمر له دلالاته ورمزيته وسياقه التغريبي الذي لا يخفى عن أحد. وهذا السياق يتجاوز بكثير حاجز السلامة في منطق تدبير المثاقفة، ويفضي في المقابل إلى إنتاج عناصر التباعد بين أوساط فرانكفونية في تطلعاتها وطريقة عيشها، وأوساط شعبية مركونة إلى ثقافتها التي تبدو فولكلورية أكثر فأكثر.

إن التمدد الغربي الذي ارتبط بالتوسع الأفقي عبر استعمار البلدان، تحول مع الاستعمار الثقافي إلى اختراق عمودي مركز على خلخلة الهوية، عبر التصدي للمغايرة اللغوية والثقافية، و«من هذا الاتصال الاستعماري مع الغرب، تولد في البداية، رد فعل سطحي تدخل فيه مكون الهوية لرفض المشروع الاستعماري الغربي، الذي يحمل في جوهره بذرة اللامساواة، لأنه مشروع نصري وانتهازي يحتقر ويقلل من قيمة الشعوب المستعمرة ومن قيمة ثقافتها»(٤٠). ويبدو في ضوء التوجهات الراهنة التي يشهدها المشهد الدولي، أن علاقات القوى أضحت اليوم مرتبطة أشد الارتباط بالرهانات والصراعات ذات الدوافع الثقافية النابعة بشكل أو بآخر من تداعيات اختلاف الهويات، وفي غمرة هذا الحماس المفرط لتدجين الآخر عبر إتلاف هويته وإلغاء خصوصيته الثقافية وتعطيل مغايرته الدينية والحضارية، «تأتي الأيديولوجيا التي يسوقها فرانسيس فوكوياما تحت اسم «نهاية التاريخ»، وصموئيل هنتنجتون تحت عبارة «صراع الحضارات وتعدد الثقافات»، لتكرس واقع الحال، مؤكدة ضرورة إقصاء «الأحلام الزائفة»، التي حملتها البشرية عبر عصور مديدة باسم العدالة والتقدم والحرية والاشتراكية والإنسانية...إلخ. وهكذا يغدو التاريخ الفكري عموما، وبصيغته الفلسفية على نحو خاص، خارج التاريخ الجديد. وفي إطار ذلك، تتصدع الهويات الوطنية والقومية التاريخية لتحل محلها هويات جيوبوليتيكية من نمط الشرق أوسطية، ويتحول تاريخ الثقافات البشرية إلى معيق للتقدم، وفق النسق الأمريكي (ما بعد الرأسمالي) و(ما بعد الإمبريالي)»(٤١).

وعلى هذا الأساس، فإن الغرب الذي نصب نفسه وحضارته كمقياس كوني يقصي كل مغايرة ويلغي كل اختلاف، انخرط منذ وعيه بذاته وقوته وحضارته، في مسار تؤثثه ثلاث محطات متدرجة:

أ - احتقار المغايرة العرقية والأنطربولوجية، بناء على نظرية تفوق الجنس الأبيض، وحقه - بموجب هذا التفوق العرقي - في استغلال الشعوب المستعمرة وتسخير ثرواتها والتحكم في مصيرها عبر المؤسسة العسكرية الاستعمارية. وقد وجد هذا التوجه صياغته النسقية والأيديولوجية عند بعض الأسماء الغربية المعروفة، مثل الكاتب والدبلوماسي الفرنسي جوزيف آرثور غوبينو الذي نشر سنة ١٨٥٣ - أي خمس سنوات فقط بعد إلغاء قانون العبودية في المستعمرات الفرنسية - كتابا تحت عنوان: Essai sur l inégalité des races humaines (بحث حول اللامساواة بين الأجناس البشرية). وقد شكلت التنظيرات العنصرية التي تضمنها هذا الكتاب حول فكرة تراتبية الأجناس، الأساس الفلسفي والأيديولوجي للحزب الألماني النازي، الذي كان يعرف باسم: «حزب الأممية الاشتراكية الألمانية للعمال». والواقع أن أطروحات غوبينو، لم تكن حالة معزولة أو موقفا فرديا، بل كانت بمنزلة توجه عام تغذيه نزعة غربية استعلائية واضحة تحولت في أدبيات الفكر العنصري الحديث إلى توجه سوسيولوجي معروف باسم «الداروينية الاجتماعية»، وقد ارتبط هذا التوجه بأسماء معروفة مثل هربرت سبانسر وجوستاف لو بون وهيوستون ستهوارت شامبر لان وآخرين.

ب - الحد من المغايرة اللغوية والثقافية، وذلك عبر استنفار آليات الاستقطاب والاحتواء، وفي هذه المرحلة بدأت الدول الاستعمارية في استبدال الاستعمار العسكري المباشر بالاستعمار الثقافي، فاستُحدثت مؤسسات ثقافية ووُطِنت في البلدان المستعمرة، وعملت هذه المؤسسات على نشر لغة المستعمر وترويج ثقافته تحت شعارات مغرية من قبيل: الحوار الحضاري، التواصل اللغوي، المثاقفة...إلخ، لكن من منطلق جدلية «الصراع بين سلطة وسلطة مضادة، وهوية سائدة وهوية مسودة»[٨٢]. أي منطق الصراع غير المتكافئ بين الغالب والمغلوب، بتعبير ابن خلدون. والواقع أن المراهنة على الفعل اللساني والسلطة اللغوية من أجل إرساء معادلة التبعية الثقافية للمستعمر، ساهمت بشكل كبير في خلق بنية تحتية ذهنية مستلبة لدى أوساط واسعة من النخب الحاكمة والمثقفة في البلدان المستعمرة. فـ «نحن نعلم اليوم أن اللغة ليست مجرد أداة محايدة، مستعملة فقط في سياق التواصل بين الكائنات الإنسانية، بل هي بالخصوص علامة انتماء وأرضية تلتقي عندها القناعات والإدراكات، وهي أيضا المؤشر الجلي الدال على حساسية معينة، وطريقة معينة في الحياة، وقد بينت أعمال بعض علماء النفس بمن فيهم بياجي وفريقه، الأهمية البالغة للإطار اللغوي الذي يوجد فيه الطفل منذ لحظة

ولادته، في تكوين وتشكيل شخصيته وهويته. فقد تبين أن اللغة تمثل - في الوقت نفسه - سياق التواصل والإدراك، ومجال تقاطع ما هو فردي وما هو جماعي. إنها تمثل العنصر الذي يكون الهوية ويتيح تمييزها عن غيرها»[٨٣]. وتأسيسا على هذا فإن مجال التداول اللغوي ليس مجرد مجال تواصلي أو تثاقفي في درجة الصفر، بل هو مجال لرهانات استراتيجية ذات وزن فاعل في معادلات العلاقة التي أرستها الدول الاستعمارية مع مستعمراتها من أجل تكريس منطق التبعية اللغوية والهيمنة الثقافية.

ج - مواجهة المغايرة الحضارية والثقافية والدينية، عبر تفعيل إوالية الصراع واستنفار آليات الصدام والعداء والمواجهة. ويبدو واضحا جدا أن هذا النوع من المواجهة يستند إلى إرث تاريخي طويل، مرصوف بتطاحنات دينية كثيرة بين ممثلي الديانات المختلفة، خصوصا ديانات التوحيد الثلاث، وقد ارتبط المد الاستعماري الغربي بالمد التبشيري المسيحي، الذي سعى إلى خلق توازنات دينية جديدة تقوم على تغيير ملامح الهوية الدينية للشعوب المستعمرة، لذلك شكل هاجس الاستقطاب الديني رهانا أساسيا في عمليات تجذير البنيات الاستعمارية وتوفير السند الروحي المواكب للقرارات السياسية، وذلك بسبب اقتناع المستعمر بحميمية العلاقة بين الدين والسياسة، «فقد ساهم كثير من الباحثين (كثير منهم يعملون في «المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية») في إبراز العلاقات التي تربط بين السياسة والدين، وبالتالي إبراز الثقل الذي يمثله هذا الأخير في القضايا العامة: فالسلوكات السياسية وأنساق المواقف والآراء المرافقة لهذه السلوكات تنبني على الاندماج الديني والانتماء الموضوعي أو الذاتي لجماعة دينية معينة»[٨٤].

وفي ضوء هذه المراحل الثلاث التي توالت زمنيا ضمن نسق تصاعدي، يمكن استجلاء رد فعل الغرب وأساليبه في مواجهة اختلاف الآخر وتدبير معادلات علاقات القوة معه، في ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: أيديولوجيا التفوق.

المستوى الثاني: أيديولوجيا الاحتواء.

المستوى الثالث: أيديولوجيا الصدام.

ولاستكمال اللمسات الأخيرة لهذا المشهد، لا بد من الإشارة إلى أن إوالية الصراع قد أصبحت حاضرة بقوة في كل تمثل لمفاهيم الهوية والاختلاف والمغايرة، فـ «الصراع هو الذي يكون وينظم الإنسان الفاعل»[٨٥]، بل إن عالم الاقتصاد البريطاني وولتر باجهوت، يعتبر أن الصراع ظاهرة مركزية في النمو والبناء الاجتماعي، ويتحدث عن ثلاثة قوانين مصاحبة لهذا الصراع، ويكفينا أن نشير إلى القانون الأول: «في كل مرحلة معينة للعالم، تميل الأمم الأشد قوة إلى السيطرة على الأمم الأخرى، وفي حالات مميزة خاصة، تكون تلك الأمم الأشد قوة

هي خير الأمم»[86]. إن وولتر باجهوت يربط إوالية القوة والصراع بإوالية السيطرة وبأيديولوجيا التفوق، الذي يجعل من الدولة القوية التجسيد الأخلاقي للخير، وقد أكد أن مجموع الديناميات المحركة لدواليب المجتمع هي النتيجة المباشرة للتوتر الذي يفرزه التقابل والصراع بين السلوك العرفي والعناصر الدخيلة التي تتصارع معه. وتأسيسا على هذا صاغ نظريته حول مبدأ الصراع كظاهرة مركزية وحاسمة في عملية وصيرورة النمو والبناء الاجتماعي. ومن هذا المنطلق النظري، يمكن التأكيد على أن الصراع بين الحضارات يعتبر آلية حتمية وطبيعية، بالنظر إلى قوته التحضيرية والتنافسية، التي تدفع بهذه الحضارات نحو البناء والانبناء في إطار منظور نشيط وحركي تحكمه جدلية الفعل والانفعال والتأثير والتأثر، لكن التوجهات الحالية تميل نحو استبدال مفهوم الصراع بمفهوم الصدام، مع ما يترتب على هذا المفهوم من مواجهات و«حروب». وعلى سبيل البرهنة على البعد الواقعي والاستعاري لهذا التوجه (الحربي!) الجديد، دعونا نشر إلى مثالين يكتسيان دلالة عميقة جدا:

– المثال الأول يتمثل في كتاب «الحرب الثقافية»، الذي ألفه «هنري جوريون» في إطار مقاربته وتحليله لآليات الصراع الثقافي بين فرنسا وأمريكا، وهذا التحليل الذي يتبناه المؤلف في هذا الكتاب، يقوده نحو الدفع بآليات الصراع إلى أقصى حدودها الممكنة، بشكل يتحول معه هذا الصراع إلى صدام ومنازلة حربية، وتصبح الثقافة ساحة عنف وقتال، وبالتالي يكتسي الدفاع عن الهوية شكل استماتة مذهلة في الدفاع عن النفس والنفيس والحياة.

– أما المثال الثاني فيتمثل في تلك الدعوة التي جاهر بها وزير الثقافة الفرنسي في المؤتمر العالمي لليونسكو، الذي انعقد في الفترة الممتدة من ٢٦ يوليو إلى ٦ أغسطس ١٩٨٢ في المكسيك، حيث دعا إلى شن «حرب مقدسة ضد الإمبريالية المالية والفكرية الأمريكية التي تغزو العقول وتمتلك أنماط التفكير وأساليب الحياة».

إن الرهانات التي يقوم عليها مبدأ الصراع بين الدول الغربية نفسها، ليست دائما رهانات سياسية، بل هي أيضا وفي حالات كثيرة، رهانات لغوية وثقافية، والدليل على ذلك مثلا، القانون الذي أصدره جاك توبون في فرنسا ضد استعمال الكلمات الإنجليزية، أما دومينيك نوكيز فقد دعا في كتابه «الاستعمار اللين» إلى التعبئة القوية واستعمال كل الوسائل المتاحة من أجل محاربة وإجهاض المد الأنجلوفوني داخل فرنسا وخارجها، بما فيها الامتناع عن التحدث la non-parlance بالإنجليزية كشكل من أشكال المقاومة الهادئة. بل إن الاختراق الأنجلو - أمريكي، دفع أحد الكتاب الفرنسيين، وهو ميشيل سير إلى حد استدراج كلمات استعملت في أثناء ظروف الاحتلال النازي لفرنسا، حيث قال إن أمام هذا الزحف الكاسح للأنجلوفونية، لا بد من «الاختيار بين معسكر المقاومين ومعسكر المتعاونين، أي العملاء»[87].

إن المثير في هذه الإحالات التي تعمدنا ذكرها، يتمثل في كون أيديولوجيا الصدام، ليست مقتصرة على علاقة الحضارة الغربية بباقي الحضارات، بل هي حاضرة أيضا بقوة في أوساط وبين ظهراني الحضارة الغربية نفسها، وبصيغ مستفزة وعدائية (الحرب الثقافية، الحرب المقدسة)، رغم أن عوامل التقارب والتجانس بين حضارات الدول الغربية، أكثر بكثير من عوامل الاختلاف والخلاف. إن رقعة هذا الصدام تتوسع وتتعمق بشكل يصبح معه كل اختلاف حضاري عن الآخر بمنزلة خلاف معه، ويصبح هذا الخلاف مدعاة لصراع فريد من نوعه، غريب في صيغته، ممعن في حماقته: صدام الحضارات.

وعلى هذا الأساس، فإن السؤال المطروح على العرب، في ظل هذا التوجه الصدامي الكسيف الذي أفرزته وروجته العقلية الغربية، ليس سؤال الهوية في صيغته التقليدية: من نحن بالمقارنة مع الآخر؟ بل ما هو موقعنا وما هي كفاءتنا في التعاطي مع هذه المواجهة المتوحشة، والتحكم في بعض عناصرها لتجنب الإقصاء والإلغاء والتهميش؟ إن التعاطي مع منطق الجدلية التاريخية ومقتضيات المواكبة الحضارية الفاعلة للأحداث والمستحدثات التي يعج بها العالم، يتطلب منا أن ننضوي ضمن أفق فكري ومعرفي نخلق فيه المسافة الضرورية الفاصلة بيننا وبين المواضع المشتركة Topos الرثة البالية والمستهلكة التي تجعلنا ماضويين في تمثلاتنا، وتجعلنا نبدو كمن يريد - ضد كل منطق - أن يستحم في النهر مرتين، حتى إن كلفه ذلك أن يسبح طول حياته ضد التيار. «إن سؤال الهوية يفرض انخراطا للحاضر في المستقبل، بمعنى كيف أصير؟ لأحدد مستقبل وجودي وأحوز الاعتراف بغيريتي. وليست الغيرية سوى الخصوصية التي أتمتع بها ككائن إنساني، أي كوجود مستقل حر معترف بي كونيا»[٨٨]. ومن أجل تحقيق هذا التطلع الحضاري الضروري والمشروع، يتحتم علينا أن نكف عن توسد يقينياتنا المتجاوزة، وأن نلقي بكامل ثقلنا في تيار العصر، باحثين لأنفسنا عن درب نلجه أو سبيل نسلكها، ليس من أجل التنكر الفاضح لإرثنا وتراثنا، بل من أجل الانتساب إلى زمننا بما نحن أهل له. إن الماضي زمن يقيم في الوجدان والأحشاء والذاكرة، ولا يجوز أن نقبره، لكن لا يجوز بالقدر نفسه أن نقبر أنفسنا فيه. وينبغي أن نتعامل معه من منطلق مرجعيته وليس من زاوية رجعيته. وفي كل الحالات ينبغي ألا يتحول هذا الماضي في تفكيرنا وسلوكنا وهسيس تمثلاتنا إلى «رأس الديك». ولن يتاح لنا ذلك إلا بالتخلص النهائي والحاسم من الإحساس المستديم بما يسميه «أوطو رانك» Otto Rank «صدمة الولادة»[٨٩]. إن العقلية التي نحيا بها اليوم ونتمثل بها هويتنا، لا تمت بصلة إلى عقلية المتنورين من أسلافنا أو إلى إشراقة الصالح من تراثنا، بل تسترجع - في ما يشبه الصدى المقيت - تراث التقليد الأعمى والمحافظة التي تبطل وتعطل مقياس النظر وميزان العقل وروح الاجتهاد. إن الحضارة فعل تحضر عبر نوابض العقل والاجتهاد والحرية، أما حين يستشري التقليد والمفاهيم اللاعقلانية، كما هو الأمر في

مجتمعاتنا أو ما يشبه المجتمعات، فإن ذلك إيذان مشؤوم بانهزام الحضارة وانفراط العزم واختلال البناء[٢٠]. ومن هذه الزاوية تبدو الممارسة التأملية التي تتخذ من الهوية موضوعا لاشتغالها، مطالبة بالانفتاح على تجديد صيغ الطرح وآفاق التناول، ولكن من منظور اجتهادي يسعى إلى خلق توافقات فكرية يتاح فيها - بشكل مسؤول ومنتج - ربط الفكر بواقعه، بعيدا عن المزايدات المجانية والرهانات المرسلة إرسالا على غير رؤية. إن الهوية كيان رمزي عام نفكر فيه من داخله، لكن بزاويا نظر متفاوتة من حيث رحابة الرؤية ونجاعة الطرح، والأكيد أن الرؤية الضيقة لا تقود إلا إلى إنتاج مواقف قلقة ومتشنجة تضيق فيها معابر التدافع الفكري والإنساني الرحب والمنتج، لذلك يتطلب التفكير في قضية الهوية، إفساح المجال أمام رؤية بانورامية منفتحة على المشهد الفكري والحضاري العام، وقادرة بالتالي على مناجزة إشكالات هذا المشهد بما يقتضيه الأمر من حصافة ومرونة.

إن المشهد الذي تشكله اليوم، الحدود الثقافية والمغايرة الحضارية، يبدو مشهدا غير مطمئن على الإطلاق، لأنه مهدد على الدوام بإواليات الصدام والمواجهة، مع كل ما قد يترتب على هذا الصدام من انغلاق مسرف على الذات أو انفتاح مفرط ومعتوه على الآخر. وفي غمرة هذا التشنج الذي يمتلك العالم، تبدو الهوية العربية أكثر الهويات افتقارا إلى الاعتداد بنفسها والافتخار بمقوماتها. والمثير هو أن العرب قد استنفدوا القرن العشرين بأكمله في اجترار سؤال الهوية، ورغم ذلك يبدون أقل قدرة، من أي وقت مضى، على الخروج سالمين غانمين من متاهة السؤال، وذلك لأن تراكم التحديات التاريخية والحضارية التي يشهدها العالم، بعد تغير بنيته القطبية واستحكام ملامح ومحددات النظام العالمي الجديد وانبجاس رد الفعل الإرهابي كاستراتيجية للاحتجاج والتغيير، كل ذلك يقود إلى تجديد طرح سؤال الهوية، ربما بصيغة مختلفة ومغايرة، لكنها صيغة تؤكد الباب المسدود الذي نحاول فك مغالقه بالجدالات الصحافية العقيمة المتدفقة عبر قنواتنا الفضائية، بدل المراهنة على الطرح الاستراتيجي للقضايا المصيرية التي يختزلها ويبئرها سؤال الهوية[٢١]، باعتباره سؤال الذات حول نفسها وفي ضوء علاقاتها بغيرها، «وفي القديم وضعت الحكمة اليونانية على باب معبد «دلفي» شعار «اعرف نفسك»، إذ من عرف نفسه عرف شخصه وحدوده وما له وما عليه، وعرف الآخر وبيّن التمايز بينهما وأقام علاقة حوار جدلية معه فيها تأثير وتأثر نتيجة الأخذ والعطاء والغنى والاغتناء المتبادلين، مما يشكل عطاء ثقافيا ثرا فيه دفق من استمرار حي ومتجدد»[٢٢]. وما لم نشرع بشكل حقيقي ومثابر في بناء أجوبة مناسبة لأسئلتنا الإشكالية المضنية، فإننا لن نتمكن من الخروج من قبضة الأزمة التي تأخذ بخناقنا وتثقل كاهلنا وتعتم الرؤية في ناظرينا. لقد قال الفيلسوف الإغريقي «سينيك» Sénèque: «من أجل التعرف على الذات، لا بد أولا من مرورها على محك الاختبار». والاختبار الذي يبدو أننا ملزمون به

وغافلون عنه في الوقت نفسه، هو إعادة نظر شاملة وجريئة في الصورة المسكوكة والنمطية التي نرسمها لأنفسنا ونحيا بها أو لها. إن العلاقة التي يمكن أن نقيمها مع الهوية، ليست - بتعبير مالك شبيبل - أكثر وضوحا من ضوء مشع غريب يتراءى لنا من بعيد في غابة ملتحفة بالسواد، لكنه ضوء ينفلت منا حالما نظن أننا نمسك به. ومعنى هذا أنه لا بد من وجود حد أدنى من المسافة التي ينبغي أن تفصل بيننا وبين التفكير في هويتنا، لكي يكون هذا التفكير مجديا وموضوعيا، أما إذا ألغينا هذه المسافة، فإن هذا النوع من التفكير سيسقط في فخ الاحتماء بذاته وضد ذاته، ولن يكون بالتالي سوى استيهامات حسية ليست إلا. والواقع أن مدى هذه المسافة وأفقها، لا يمكن أن يحققا جدواهما وموضوعيتهما إلا من خلال معانقة هاجس المراجعة النقدية الدؤوبة والمستمرة المنفتحة على ما يسميه ملك شبيبل «الهوية الخلاقة»، أي الهوية التي لا تكتفي بتملي نفسها وتفحص صورتها في مرآة لازمنية منكفئة على نفسها، في ما يشبه الاختمار أو الاستنكاف أو الاكتفاء، بل الهوية التي تبدي قدرا مقبولا من القلق والتحفز اللذين يبقيانها باستمرار ضمن مجال ضغط الممكنات وحركية الاحتمالات و«طقوس التفاعلات» بتعبير عالم النفس الأمريكي غوفمان. ولكي تندرج الهوية في هذا البعد الحركي المفعم بحيوية التشكل وطراوة التكيف ونداوة الانبجاس المتجدد المتدفق الخلاق، فلا بد من انخراطها في شبكة من التعالقات والتداعيات الجدلية مع مفاهيم أخرى مثل المعاصرة، الكونية، العالمية، العولمة، الحداثة، الإبداع، التقدم، الديموقراطية، المواطنة، والسلم، وذلك لأن «هذه هي المفاهيم الأساسية التي تحاول كل أمة أن تقتحم العالم بواسطتها، فهي وسائلنا إلى تقطيع العالم، أي إلى تصوره وترتيبه والتصرف فيه، تماما كالوسائل التي نخطط بواسطتها وننجز بيتا أو حيا أو مدينة، غياب التصور فيها قد يؤدي إلى العشوائية، والاكتفاء بالتصور قد يظل مجرد حلم يقظة، استيهام[٣٢]». إن هذه المفاهيم بصرف النظر عن تفاوت منشئها الغربي وأفقها التغريبي المقنع أو المعلن، لا يمكن تجاهل وزنها في تشكيل رقعة الرهانات الدولية وبناء شروط الوعي أو الوعي المضاد، سواء لدى الأفراد أو الجماعات والمجتمعات. والواقع أن ما تعرفه هذه المفاهيم من تداول على نطاق واسع، يكشف عن أنها لم تعد مجرد مصفوفات لغوية فارغة جوفاء، بل أضحت من دون شك إطارات ونظم ومرجعيات استراتيجية وازنة، تتدخل كمحددات قوية فاعلة في كل مشاريع التنمية والنهضة على المستوى الكوني. والمثير اليوم في هذه المفاهيم، هو أنه «لا مجال لعزل بعضها عن البعض، فالعالمية، كحضور في الكون، تتطلب كيفا لهذا الحضور، والكيف يستلزم وعيا، أي المعاصرة، والمعاصرة تحتاج إلى أن تترجم في سلوك، أي الحداثة، والوعي والسلوك الكيفي يفترضان الإبداع، وهذا الأخير لا يتحقق من دون تحرير الإبداعية، على الأقل لدى النخبة، أي صيغة لتعبئة الإبداعية، إذن الديموقراطية، والديموقراطية ليست مطلوبة لذاتها، وإنما للتقدم، والتقدم يستحيل من

دون مواطنة، وكل هذه الأمور ستكون مشلولة من دون مواطن، أي مواطن يشعر حقا بأنه ينتمي إلى مجموعة بشرية تختلف عن مجموعات أخرى وتشاركها في الأساس الإنساني العام، إذن في الكونية. ولا كونية، بل ولا ديموقراطية حقا، بلا سلم»[٩٤]. معنى هذا أن التفكير في الهوية - في ضوء هذه المفاهيم والمقتضيات - ستكون له مؤديات تقضي إلى تعديل أفق الزمن التاريخي الذي نسعى إلى العبور إليه. لكن هذا التعديل لا يمكن أن يؤتي أكله وينتج شرط جدواه ونجاحه، إلا إذا صدر عن رؤية تقيس الأشياء «باعتبار عقلي»، على حد تعبير ابن سينا، لكن المقصود بالعقل هنا ليس هو «العقل المستقل عن المعطى التقليدي والمعطى الروحي»[٩٥]، كما يذهب إلى ذلك محمد أركون، لأن مجال اشتغال العقل ليس هو بالضرورة ذلك المجال المفرغ عن قصد من ثنائية المعطى التقليدي أي التراث، والمعطى الروحي أي الدين، لأن الدين وخاصة الإسلام - كما يعرفه جارودي - «هو تلك الرؤية لله، وللعالم وللإنسان، التي تنيط بالعلوم والفنون وبكل مجتمع، مشروع بناء عالم إلهي وإنساني لا انفصام فيه باقتضاء البعدين الأعظمين: المفارقة والجماعة، التسامي والأمة... إن الإسلام بصورة لا تتجزأ، دين وجماعة، عقيدة ونظام حياة»[٩٦]. ومعنى هذا أن مقتضيات التغيير لا تستتبع بالضرورة معنى التغير الذي تتغرب فيه الذات عن ثوابتها وتتنكر فيه لتحققات هويتها الحضارية والتاريخية الملموسة. ولا شك في أن عملية بناء الهوية العربية وترميم «الاسم العربي الجريح» وانتشال الذات من مستنقع التردي وحمأة الاستخذاء، تتطلب من دون أدنى شك انخراطا قويا وحاسما في عملية تغيير شاملة، تمس كل مناحي الحياة ببنياتها وتراتبية مستوياتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والحضارية العامة، لكن هذا التغيير المطلوب لن يكون استثمارا استراتيجيا وخيارا مجديا وذكيا، إذا صادر على المطلوب وتحول إلى عملية مسخ وإخصاء وإلغاء مطلق للمرجعيات التراثية والدينية. فالتعاطي الضروري مع مقتضيات المعاصرة والعولمة والحداثة والديموقواطية وغيرها من المفاهيم المطروحة، مثل معاني الجاحظ في الطريق، لا يمر بالضرورة عبر إلغاء المكون الديني والبعد الروحي، لأن العائق الحقيقي المناهض لفعل الانعتاق وطفرة النهوض المنتظر، ليس هو - تحت أي اعتبار - الدين في صيغته المواكبة بفعالية لروح العصر والمتجددة بتجدد اللحظة التاريخية. لذلك فالمراهنة على تحييد الثوابت الجوهرية - المتجذرة في كيان ووجدان الأمة - بدعوى التقدم والنهوض، تعتبر مراهنة خاسرة ومحكوما عليها مسبقا بالتبدد والنكوص وعدم الجدوى والفاعلية، وذلك بالنظر إلى أن الهوية العربية - سواء شئنا الإقرار بذلك أو لم نشأ - تشكلت تاريخيا وحضاريا ووجدانيا ضمن شروط ومحددات التجربة الدينية الجماعية التي كانت بمنزلة الدفعة الحاسمة التي أفرزت كيانا لم يكن ليتكون لولا الدين الجديد، وهذا الكيان دخل إلى حلبة التاريخ وتحول إلى وجود كاسح وفاعل، تحت اسم شبه أسطوري لم تتحقق دلالته التاريخية والحضارية بالقوة

والكثافة أنفسهما والشحنة الوجدانية والدلالية نفسها في أي لغة أو أي حضارة أخرى على الإطلاق، وهذا الكيان هو «الأمة»، التي يتحدث عنها المستشرق البريطاني المعاصر مونتجمري واط قائلا «هذه الفكرة البديعة التي لم يُسبق إليها الإسلام ولم تزل إلى هذا الزمن ينبوعا لكل فيض من فيوض الإيمان يدفع بالمسلمين إلى «الوحدة» في «أمة» واحدة تختفي فيها حواجز الأجناس واللغات وعصبيات النسب والسلالة. وقد تفرد الإسلام بخلق هذه الوحدة بين أتباعه... ولم يخرج من حظيرة هذه الأمة أحد لينشق عليها ويقطع الصلة بينه وبينها، بل كان المنشقون عنها يعتقدون أنهم أقرب ممن يخالفونهم إلى تعزيز وحدتها ولم شملها... إن فكرة الأمة هي التي حددت للبلاد الإسلامية في كل عصر «قبلة» تلوذ بها وتهتدي بهداها، وهي التي بث في صدور المسلمين أنهم «أمة» واحدة أمام الغزوات الأجنبية»[٩٧]. لذلك فإن أي جهد فكري ينصب على مقاربة ومباشرة التفكير في مفهوم الهوية العربية وتداعياتها التنموية والنهضوية، مطالب في المقام الأول بمراعاة هامش الثوابت المسندة والمساندة لتشكلاتها التاريخية وترسباتها الوجدانية المغذية للوعي الجمعي العربي من حيث هو قوة ذهنية تشرط التاريخ وتشترط به وتتجاوزه في الوقت نفسه. فـ«إذا كانت الهوية تتحدد - بالتحديد المعاصر - بالدين والتاريخ والتراث والمصير المشترك، فالوحي هو المشكل للعناصر الأربعة، بحيث تصبح معالجة أزمة الهوية هي معالجة أزمة منهج التعامل مع النص ومع التراث العربي الإسلامي والتراث الإنساني»[٩٨]، لذلك يبدو بشكل مثير جدا أن الثابت الأكثر حضورا في تشكيل الهوية العربية وبناء أي خطاب حولها أو معها أو ضدها، هو في المقام الأول، الثابت الديني، بشكل تبدو معه كل مآتي ومؤديات هذا الخطاب، مختزلة - فيما يشبه مرضى عمى الألوان - في الأبيض والأسود: إما هوية دينية وإما هوية لا دينية، مع كل ما يتفرع عن هذه الثنائية المبتسرة والمبسطة من مواقف سلفية أو علمانية، تمجيدية أو تغريبية، معتدلة أو متشددة. لكنها في كل الحالات، مواقف متشنجة متوترة ومتنكرة - في مجملها - لشروط الحوار وأدبيات المجادلة بالتي هي أحسن. إن التفكير في القضايا المرتبطة أو المتاخمة لمسألة الهوية - سواء من منطلق الترميم أو التعديل أو التغيير أو النقد أو الدحض أو البناء - مطالب بأن يندرج تحت تغطية علمية ضمن مشروع تعبوي عام وشامل، تبدي فيه كل القوى الحية والأطراف المعنية الفاعلة - بكل توجهاتها وخلفياتها ومرجعياتها - استعدادا للحوار الحقيقي والحجاج الفكري والمطارحة العلمية التي تتغذى من خصوصية خلفياتنا الثقافية ومنطلقاتنا الحضارية، التي تستند في كلا الاتجاهين، للمبدأ الشافعي: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». والملاحظ أن الهوية العربية تبدو لأسباب عديدة هوية مشروخة منخورة من الداخل ومعتمة المحيا ومكدودة المظهر، وذلك لأنها مثقلة إلى حد الانكسار، بذهنية كلامية خصامية تستلذ اللوم والعتاب والجفاء والهجر والشنآن، وتلغي بالتالي أسباب

التواصل والوصال الفكري الهادف والمنتج. إنها هوية هائمة تفتقد نفسها حيث ينبغي لها أن تكون، وتباغت نفسها حيث يشتد اللغط ويكثر الهدر وتنعدم الجدوى وتنتفي سبل المساجلات البناءة المجدية، وربما كان ذلك مرتبطا بما «أصيبت به الأمة في الآونة الأخيرة من مرض (الاختلاف والمخالفة)... الاختلاف في كل شيء، وعلى كل شيء، حتى شمل العقائد والأفكار والتصورات والآراء إلى جانب الأذواق والتصرفات والسلوك والأخلاق، وتعدى الاختلاف كل ذلك حتى بلغ أساليب الفقه، وفروض العبادات وكأن كل ما لدى هذه الأمة من أوامر ونواه يحثها على الاختلاف أو يدفعها إليه»[99]. وإذا كانت الحقيقة «مجرد وحدة قياس» ممكنة ضمن مجال ممكنات واحتمالات متعددة، فإلى من تُسند رسميا مهمة البث الحاسم في تحديد وتوضيب الصورة المعيارية «الحقيقية!» للهوية العربية أو لما ينبغي أن تكون عليه هذه الهوية؟ هل الخوض في الهوية هو خوض في مسألة الحقيقة نفسها أم هو مجرد خوض في الدروب المتقعة بالحيرة والمرصوفة بالسبل التي تكتفي بالقرع على الأبواب الموصدة الصدئة المغلقة؟ إن الحقيقة لا ترى أبدا صافية كالشمس، و«إنما تراها وراء ستائر آنسها عقلك وألفتها فلسفتك، تراها خلف ما نسجها علمك وحكمتك من حجب، تراها في صبغة أعطتها إياها قابليتك»[100]. ومعنى هذا أن لكل واحد مقدار استعداد خاص لتفحص الحقيقة أو ما يشبه الحقيقة. لكن مهما كان لون ولبوس هذه الحقيقة، فـ«ليس بوسعها تغيير المعتقدات»، كما قال الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الشهير شبنجلر. لذلك فالمواقف المتشنجة العدائية التي تتوزع الأمة، وتخلق الهوة والهاوية بين المواقف عند كل حديث عن الهوية، لا يمكن الثقة في أي موقف منها من منطلق مقياس الحق والحقيقة، إلا إذا اتُفق على نسبية هذه الحقيقة وإجرائيتها وأفقها الاجتهادي الصرف، ومعنى هذا أن المطلوب في بداية المطاف ونهايته، هو بناء توجه فكري عام يؤمن بالحد الأدنى من شروط الانخراط الاستراتيجي الفاعل والجاد في المشاريع الفكرية والحضارية العامة. وهذا الانخراط لا يمكن أن يتحقق إلا عبر التبني الواعي لأدبيات الحوار الموضوعي والعلمي، الذي يتعالى بأكبر قدر ممكن من رعونة المزايدات وشظف المماحكات المائعة العقيمة، وذلك في أفق إعادة ترتيب الأولويات وتحديد وتشذيب الإشكاليات، وتعبيد حقل التفكير العلمي في قضايانا الملحة وشؤونها المصيرية. فحين خرج الفيلسوف الإغريقي ديوجين إلى شوارع أثينا بحثا عن الحقيقة، وهو يطوف حاملا قنديله في وضح النهار، لاقاه أهل المدينة بالتعجب والسؤال: ما بال ديوجين يستضيء بالقنديل والشمس ساطعة أبهى سطوح في أديم السماء؟ والواقع أن هذا السؤال هو ما كان ديوجين يسعى بالضبط إلى بذره وتحريكه في الأذهان ليخلخل اليقينيات العمياء وليقنع الناس بأن الأشياء الجديرة بالانتباه والاهتمام، لا تحتاج - من أجل اكتشافها - إلى المزيد من فائض الضوء أو سائب النور، بل تحتاج فقط إلى ما يكفي من البصيرة والتبصر ونبذ الرؤية الرمداء التي تغض

الطرف عن جذوة الضوء وتميل إلى ملاحقة الحقيقة، حيث يتفاقم الشحوب وتحتدم دياجي الظلال. وربما كانت دياجي الوضع العربي الراهن المثقل بظلاله المستجدة والقديمة، تمثل عنصر تعتيم كبير للرؤية، مما يجعل الجهود الفكرية العربية – بما فيها تلك التي تصدر عن حس قومي صادق ومرهف – مشرعة على التبدد المستمر والإفلاس المقيم. فالرهانات التاريخية الحقيقية والأساسية، مازالت كما كانت – منذ فورة عصر النهضة – معطلة ومؤجلة، سجينة مثل الأميرة النائمة، في خمائل الخطابات الشعاراتية التي تؤكد بما لا يدع مجالا للشك، أن الذات العربية ارتدت إلى مجرد «ظاهرة خطابية أو لسانية»، متسكعة عبر قنوات التمجيد الخسيء أو التحقير المبطن بالخيبة والضغينة ومرير الغضاضة.

إن مؤشرات الوضع العربي الراهن، تشير إلى أن هامش التحرك والفعل قد تقلص إلى أضيق دوائره. هناك حالة عامة من الشلل الذي يعطل دواليب الفعل والتفعيل، أو يؤجلها في انتظار فرج لن يجيء. وينشأ عن ذلك نوع من «الذهنية الرعوية الانتظارية التي تعتمد على الغير لكي يدبر لها أمرها»(101). وهذه الذهنية توهن كل شيء فتنهك القديم وتبلي الجديد وتصادر الأمل في الناس. ولذلك يمكن القول إن العرب يمرون الآن بمرحلة من الوقت الضائع، يتساوق فيه «الانفجار الأصولي الإسلامي، مع جمود سياسي وتذرر اجتماعي»(102)، مع غياب فظيع للرؤية وافتقاد مرير للوجهة، ولن تتحرك الأمور في أي اتجاه أو أفق نهضوي حقيقي ومقنع، إلا بفتح الأوراش الكبرى للديموقراطية والحرية والتنمية والإصلاح، وذلك من منطلقات واعية بحتمية الانخراط في النظام العالمي اعتمادا على ما يقتضيه الأمر من تصالحات مع الذات وتوافقات استراتيجية مع الآخر. فمما لا شك فيه أن الحياة ليست مجرد وجهة نظر، بل هي – في صيغة تحققاتها العلمية المسترسلة في الزمن والفاعلة في التاريخ – تحويل وجهة النظر إلى مشروع عمل وأفق اكتمال. والمشروع مهما كان لونه أو نسقه أو محتواه، ليس في نهاية التحليل سوى رؤية فكرية تتوسل بالعمل من أجل تنصيب نفسها كتحقق يحن باستمرار إلى معانقة الاكتمال من خلال تحقيق القدر الكافي من الحضور النوعي في العالم. وإذن «كيف يمكن أن ننتمي إلى هذا العصر، وإلى أي عصر آخر، نكون فيه أقرانا وأندادا، أي داخله وليس على هامشه، متساوين تابعين، مشاركين لا منفيين ولا غرباء، هذا هو السؤال الذي مازلنا نطرحه منذ عقود، ولا تتوقف أي أمة حية عن طرحه»(103). وربما كان سؤال الهوية هو المدخل الواسع أو الضيق لكل الأسئلة الأخرى. إن القول في الهوية أو ضدها، لا يمكن أن تكون له مردودية مجدية، إلا إذا كان أفق هذا القول ليس حبيس عنق الزجاجة، بل يكون انفتاحا قلقا وتحفزا وتنورا وتنويرا وتجديدا وإفاقة، لأن «سير الحضارة العالمية لم يعد سيرا عاديا، بل أصبح سيرا سريعا لا يختلف عن الهرولة كثيرا ... ويجب علينا أن نسلك، من دون تأخر وبحزم واندفاع، مسالك التجديد في كل جانب من جوانب الحياة المادية والمعنوية

والتربوية والاجتماعية. يجب أن يكون التجديد في كل مكان: في البيت، في القرية والمدينة، في الشارع والحديقة، في كل زمان وفي كل شيء. يجب أن يكون شعارنا العام هو المزاوجة بين الأصالة والمعاصرة حتى تجعل التحول بناء للهوية وليس تشويها لها»[104]. وهذا يقتضي إحلال الفكر التجديدي والاجتهادي محله من انشغالاتنا أو مما ينبغي أن تكون عليه هذه الانشغالات. وتتأتى الأهمية الاستراتيجية لهذا الطرح، من كون كل الطفرات التاريخية والحضارية للإنسانية، كانت في عمقها مرفوقة ومسنودة على الدوام بطفرات فكرية تجديدية جريئة ومتحفزة، لذلك كان هيجل يؤكد أن ما يمكن أن نستنتجه من تاريخ العالم، هو أن تطوره كان دائما صيرورة عقلية (أي حركة فكرية متقدمة نحو الأعلى). لا انبعاث إطلاقا من دون انبعاث بذرة التجديد الإبداعي في الفكر، ولا تجديد في الفكر من دون فسح في مجال أوسع للحرية وللمبادرات المبدعة التي تملأ بياضات الغياب بأبجدية الحضور وفورة المشاركة. ويرى المؤرخ البريطاني «توينبي» أن الحضارة تنهار بفعل «قصور الطاقة الإبداعية»، ومن شأن هذا القصور أن يخلق هوية مسكونة بكوارثها الخاصة ومشبعة إلى حد التخمة بكساحها ووهمها وطمأنينتها الزائفة. وهذا ما صرنا إليه بعد أن «ألفنا الأدب مع الكبير ولو داس رقابنا، وألفنا الثبات، ثبات الأوتاد تحت المطارق، وألفنا الانقياد ولو إلى المهالك. ألفنا أن نعتبر التصاغر أدبا، والتذلل لطفا، والتملق فصاحة، واللكنة رزانة، وترك الحقوق سماحة، وقبول الإهانة تواضعا، والرضا بالظلم طاعة، ودعوى الاستحقاق غرورا، والبحث عن العموميات فضولا، ومد النظر إلى الغد أملا طويلا، والإقدام تهورا، والحمية حماقة، والشهامة شراسة، وحرية القول وقاحة، وحرية الفكر كفرا، وحب الوطن جنونا»[105].

إن هذا الوضع العام الطافح بمستنقعاته الضحلة الآسنة، ليس قدرا ولا لعنة، بل هو وليد حالة قميئة من التراخي الذي يستلذ الركون للجاهز والاكتفاء من المتاع بسقطه، والرضا عن الذات مهما كانت مختلة القوام كريهة. لقد شغل الخطاب النهضوي حيزا كبيرا من تطلعات الشعوب العربية خلال القرن الماضي، لكنه لم يتحول إلى دفق يمد الشرايين المتصلبة في الجسد العربي، بمقومات الحيوية ونبض الحياة. وها نحن نبحث عن نهضة جديدة لكن بوسائل مفلولة منهوكة قديمة. نريد أن نرتاد العالم من نوافذه بدل ولوجه من واسع الأبواب، ويمعن بعضنا في التلبس بهوية رثة بالية بينما يجنح البعض الآخر إلى التسربل بهوية ذات مقاسات غربية وتغريبية، وبين هذه الهوية وتلك، يتحول الحلم العربي إلى مجرد احتلام تستكين به الذات المعذبة الحزينة وتتجرع فيه فتور الانقطاع عن الفعل والانهماك العبثي في مازوشية المكابدة والانتفاء خارج مدارات الحضور والتحضر والحرية. والواقع أنه «من دون المؤمن المتحرر الذي يقف في مصاف واحد مع إخوانه، ومن دون التكافل الذي يمسك الجماعة المؤمنة من أن تضربها الشروخ ويفتك بها التشرذم لن تكون هناك قدرة على الفعل، على

الاجتياز، على تنفيذ مطالب المسؤولية التي أنيطت بهذه الجماعة، التي تستهدف تغيير العالم»[١٠٦]. لقد كان التاريخ الأوروبي في جانب مهم من جوانبه، بمنزلة مشروع حضاري مدفوع برياح البحث المتهدج والمحموم عن سبل بناء الذات وصياغة الهوية الأوروبية وإحراز «تقدم مثير نحو السلم والوحدة الأوروبيين»، وفي هذا السياق يذهب توماس ماستناك «إلى أن الهوية الأوروبية لم تتشكل عن طريق الإسلام، بل تشكلت على نحو رئيس، في علاقة هذا (الامتداد الشمالي الغربي للقارة الأوروبية الآسيوية) بالإسلام... إنني أفهم الحروب الصليبية بوصفها تجربة تكوينية حاسمة لما سيصبح أوروبا، وأعتبر أن هذه الحروب كان لها أثر عميق في الأفكار والمؤسسات الغربية... وفي تشكيل الجماعة المسيحية الغربية وأوروبا كوحدة لها «هوية جماعية» وقادرة على تنسيق الفعل... وقد جرى التعبير عنها كقاعدة في العلاقة بالمسلمين كعدو»[١٠٧]. إن هذا المعطى أفرزته علاقات قوى متصارعة عبر التاريخ ومشدودة إلى قيم الهيمنة في تدبير المواجهة الأبدية والمفتوحة مع الآخر. وقد ترتب على هذه المواجهة إفلاس كلي في الجانب العربي، لدرجة أصبح معها تمثلنا لأنفسنا نوعا من الوعي الشقي المترع بألوان الحداد وخضاب الهزيمة، وأصبح التصالح مع الذات المهيضة، يمر إما عبر العودة الهوسية إلى الماضي وإما عبر القفز الأعمى في مطبات التغريب، حتى لو كانت عاقبة هذا القفز هي الترنح الموجع في حمأة الهاوية. لا أحد ينكر أننا نحيا في عالم تصاغ فيه مصائر الحضارات والأمم، بمحددات التدافع الذي لا يكتفي بالبحث عن التوازنات، بل يسعى إلى إرساء منطق الاقتحام والاختراق وصولة الغلبة، وضمن هذا المنطق، لا حياة لهوية غافية محايثة محايدة ومنهزمة، لأن الهوية ليست مجرد انتفاخ قابل للتفريغ أو الاختزال، بل هي الحضور الذي لا ينضج إلا بتحوله إلى حد مضيء، أي «الحد الذي يتحكم في تحويل اللعبة من وضع الاستحالة وعنف الاختلاف، ومن المظاهر الزائفة والخداع، إلى طاقة مولدة لصيرورة علاقة هي نفسها السمة الأساسية لما يصير داخل الزمن وجودا مفككا لمركزية الآخر العرقية والعقلانية، متحررا من شبكة المسبقات ومن الهوس الأعمى لهوية مغلقة»[١٠٨]. إننا حين نتمثل الآخر في مرآة هويتنا المخدوشة، لا نرى في واقع الحال سوى ما نحن عليه من مسكنة وانبطاح، لأن «من رآك من حيث هو، فإنما رأى نفسه» كما قال محيي الدين بن عربي، والواقع أن رؤيتنا لأنفسنا كما نحن عليه، ليست قمة التبصر والحكمة، بل هي ذروة الوعي بأن الهوية هي أيضا كائن قد يقع بدوره تحت حد الانقراض، وذلك إن هي ظلت هوية ثابتة مسيجة بإعاقاتها البسيطة، والمركبة، ومثقلة بحجبها المسدلة في غير انتظام. إن «الاتكاء على مقومات الذات وحدها قد يسجنها داخل تصور شبيه بالموناد la monade عند ليبنز leibniz، التي حددها في المونادولوجيا la monadologie باعتبارها دون باب ولا نافذة، أي موقعا مغلقا وذا عمق معتم لا يرى منه شيء من الخارج، لهذا أصبح من الضروري الترحال داخل صحراء

الذات، واختراق مسألة الهوية من أجل العثور على كلام الآخر وأسئلته، الآخر الذي لا يكون من دوننا»[20]، ولا نكون من دونه. لقد قال ليفناس: «إن الآخر يهمني رغما عني»، وقبله قال سارتر: «الآخر هو الجحيم»، لكن تجاوز الآخر ومطاولته وتخطيه، تظل في كل الحالات، هي السبيل إلى إحراز كينونتنا المستعادة. لكن هذا التجاوز لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تحول إلى مشروع متوثب بنوابض الدمقرطة والإصلاح والتعبئة والإبداع. والواقع أن هذه القضايا ليست مجرد أمور فكرية، بل هي أيضا أمور واقعة في صميم كينونتنا ومغامرتنا الوجودية، لأنه «أن نكون وأن نفكر هما الشيء نفسه»، كما قال بارمينيدس. إلا أن المقصود بالفكر هنا، هو الفكر المندرج ضمن منظومة متيقظة وضمن صيرورة واعية تقيم أود عطاءاته، وليس الفكر السادر في غبش المتاهات والاستيهامات والرهانات الخاسرة. لقد كان هيجل يؤكد أن الصيرورة ليست متروكة «للمصادفة والأسباب العارضة»، بل هي مشروطة بـ «الإرادة المخططة» الثاوية خلفها، وهذه الإرادة هي التي تدرج الذات ضمن شروط الصراع، الذي يسفر عن تطوير «روح العالم» والوصول - بالتالي - إلى الغاية القصوى المتمثلة في «تحقيق الذات» Self-realization، التي ترقى عن طريق الوعي إلى مقام تتحول فيه إلى «حقيقة في عالم الوجود». وعلى هذا الأساس، لا يمكن تصور المعانقة السعيدة بين الذات وهويتها، إلا في سياق صيرورة مسافرة نحو الأرحب ومستقصية لردهات الإمكانات التي تتحول عبر الإرادة إلى تحققات فعلية بهية بهيجة مثل انبجاس الفجر من سدف الظلام. إن الارتكان إلى منطق «المصادفة والأسباب العارضة» في تدبير موقعنا في التاريخ، لا يمكن أن يسفر عن وجهة أو يثمر انعتاقا مشرفا مما نحن فيه من مضيعة. وحدها الذات المريدة الفاعلة والمستقوية بتاريخها وهويتها ومتخيلها الحضاري العام. وحدها هذه الذات قادرة على توجيه خطوها ورصف دروبها وتعبيد مسالكها، بحثا عن سدة نصر أو غرة اكتمال. وحدها الذات المحتقنة بفورة الفعل وصولة الحركة، قمينة بأن تجعل من الديمومة استرسالا شغوفا بالحضور الوضيء في التاريخ والمطلق. إن بناء الذات «ليس معناه أن تصبح كل ما يمكن أن تكون، بل كل ما تستطيع أن تحققه... فالكائن ملقى في تتابع لحظات يجاور بعضها البعض دون انقطاع»[21]. وهذه الصيرورة الزمنية التعاقبية، توازيها - على مستوى الهوية - صيرورة أخرى يدعوها «مالك شبيل»: محور الهويات، ويقصد به المحور الزمني الذي تبني عبر مراحله المتوالية، هوية متلائمة مع مصيرها وعصرها وغضاضة نزوعاتها، وقادرة بالتالي على أن تفرض نفسها باعتبارها هوية مقبولة ومتحققة، قبل أن تتوارى بعد ذلك، لتفسح في المجال لصيغة هوية متطورة جديدة، متجددة، متوازنة وأكثر قدرة على استيعاب وهضم التناقضات والإكراهات والصراعات التي أودت بصيغة الهوية السابقة، عنها. ومعنى هذا أن «محور الهويات هو ذلك المسار المتخيل الذي يربط أفقيا بين النقط المتألقة المتعاقبة التي وصلت إليها الهويات في

أفضل صيغها المتوازنة البهية»[121]. فلكل عصر صيغة هويته الملائمة، ولكل هوية صيرورتها الخاضعة للتعديل والتكيف والتأقلم، وهذه الصيرورة هي التي تجعل الانفتاح على التاريخ ومسايرة تدفقاته الهادرة، انفتاحا واحتفالا وتملكا للحظة الوجودية والزمنية التي تتوسدها الذات في عبورها الطليق نحو المستقبل. إن التمطي الارتدادي نحو هويتنا الكامنة في مطاوي الزمن البدئي البعيد، هو أشبه ما يكون بانشطار الذات بين حنينها السحيق إلى الماضي، وانشدادها الموجع إلى الحاضر المرصوف ببياضات الخمول والضمور والغياب، والمبطن بخيبته المتقعة السرمدية. فـ «الإنسان لا يصبح إنسانا إلا بقدر رغبته في فرض نفسه أمام إنسان آخر، بغية الحصول على اعترافه واحترامه. وما دام هذا الإنسان لم يحصل حصولا فعليا على اعتراف الآخر، فإن هذا الآخر سيظل هو موضوع انشغالاته. إن قيمة وحقيقة الإنسان، لا تتحققان إلا عبر الآخر وعبر اعترافه واحترامه. لأن الذات لا تجد معنى لحياتها إلا في هذا الآخر وعبره»[122]. ومن خلال شرط الوعي بالذات والوعي بالآخر «نلج مسقط رأس الحقيقة»[123]، الذي نتفيأ في مرائع التعرف والاعتراف الذي تصير فيه الذات بأتمها وجودا متحققا معتدا بوجوده، وتنعتق فيه الهوية من إهابها الطقوسي وأثقالها الفلكلورية، لكي يتاح لها أن تكون ملكا وتملكا، وواقعا وصيرورة، وتوقا مستمرا لمعانقة «أناها» المغترب عنها في موحش الأقبية، لأن «الذي يملك الأنا الأخير يملك كذلك الأنا الذي قبل الأخير، إلا أن الذي يملك المالك يملك المملوك»[124]. ولا خير في هوية منتفخة لكنها فارغة كالفقاعة. فأن تملك زمام نفسك ومصيرك، معناه أن تشهر كوامن وجودك وردودك وتحولاتك التي تنزع عنك أساك المجدب القاتل وتعيدك غضا نديا إلى موقعك الذي يبدو أن اكتمال حياتك وامتلاءها ينبثق منه. إن «مشكلة الإنسان عموما ليست هي معرفة الحق بقدر ما هي توطين النفس على انتهاجه. فالإنسان كائن حي، وهو أكثر الكائنات الحية تعقيدا، وبذلك يكون له تفاعل معقد مع العناصر الواقعية للبيئة التي يعيش فيها، وتمتد جذوره في تلك البيئة وتتمكن روابطه بها بحيث يصبح انتقاله من وضعيته الواقعية فيها إلى وضعية صحيحة أمرا عصيبا يستلزم جهدا عظيما، هو ذلك الجهد الذي أنفقه الرسول (صلى الله عليه وسلم) - وهو المؤيد بالوحي - طيلة ثلاثة وعشرين عاما ليقطع بالناس هوة ما بين الواقع الجاهلي والحق الإسلامي»[125]. وإذن في صلب كل اندفاع أو اقتحام، وفي كل مجازفة مستميتة أو مناهضة للغبن والنسيان، هناك سعي ما إلى احتضان صيغة ذهنية ووجودية متدفقة في الروح والوجدان، هي صيغة الهوية التي تحيا بنا ونحيا بها، ونلج على هامتها مطاف العالم. لقد قال ميشيل فوكو: «دع عنك التخوف تجاه هذا الوجود العابر المتجه إلى الانمحاء من دون شك... التخوف من أن نحس بأن تحت هذه الحركة، التي هي مع ذلك حركة يومية ورمادية، سلطا أو أخطارا لا نتصورها جيدا. التخوف من توقع وجود صراعات وانتصارات وجروح وسيطرات

وعبوديات... دع عنك التخوف ولا تخش أن تبدأ»[116]، لأن البداية مهرب من الابتذال المهين وانتشال للذات من وهاد الاستمرار الخبيث للهدم. لا نريد للذات العربية أن تكون كيانا مغترا بإفلاسه، أو كتلة مبهمة عمياء في مواجهة كل الاحتمالات، ولا نريدها جسدا مسجى تتعاوره السكرات الاخيرة قبل كربة الانطفاء، بل نريدها كيانا نجد لنا فيه حضورا لافتا وحيزا متعاليا على اللامعنى والعدم. إن الطريق الوحيد الحقيقي المتاح أمام الذات التي تجاهد لاعتناق هويتها، هو ذلك «الطريق الذي يقودها إلى الماهية، إلى المأوى، لأن تطابقها الخاص مع ذاتها هو موطنها الحقيقي»[117] وموئلها المرتجى وأفقها المنتظر. والواقع أن المصير الإنساني ليس له بالضرورة كل ما نسبغ عليه من مزايدات مغرضة أو قداسة، فنحن نأتي إلى العالم من أجل أن نعلم ونتعلم، ونختبر أنفسنا فيه، وندرك من خلال هذا الاختبار أن كل لبنة بناء هي مرقى من مراقي الإيمان ومدرج من مدارج السالكين نحو العبادة. فالإنسان «حي حساس متحرك بالإرادة»[118]. كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية، والعالم ليس مجرد تمثل، بل هو أيضا إرادة، وقد قال شوبنهاور في فورة تبجيله للإرادة المستبسلة في رسم حدود إقامة الذات في العالم: العالم إرادتي the world is my will، لأن الإرادة هي «الطبيعة الأعمق، وهي بمنزلة اللب لكل شيء جزئي كما هي بالنسبة إلى الكل. وهي تظهر في كل قوة عمياء في الطبيعة كما في كل فعل إنساني مدروس، والاختلاف في هذين النحوين هو اختلاف في درجة التجلي، وليس اختلافا في طبيعة ما يتجلى نفسه»[119]. والهوية العائمة جزافا من دون عنان أو اعتداد أو إرادة، هي هوية عاجزة عن تعقل نفسها والخروج من عتمتها والانفلات من دغلها الموحش الذي تتهدده النكبة والإبادة. إن ما يسميه «توينبي» - في مسار الحضارات - بـ «العودة»، لهو الخطوة الفعلية المجيدة، نحو إحلال الذات موقعها الوضيء ضمن هذا العالم الذي تموت فيه كل الهويات المفرغة من كل دلالة. و«العودة» هي تجديد الانخراط في حلبة الكينونة، انخراط نعلن به ومن خلاله أن الهوية ليست هي دائما ما نحن عليه، بل هي بالأحرى ما نعمل من أجله ونتوق إليه ونستمرئ الحلول فيه، حلول امتلاء وانتشاء واقتدار وتحضر. فالحياة ليست مجرد زمن يمضي، ولا هي روضة عشق أو حيز ظلمة أو فسحة نور، بل هي المدى الفسيح الذي ترتاده الذات إما كسيحة متكومة على نفسها مثل نيئ الفطير، وإما متوثبة ناهضة متحفزة للاختراق والاقتحام والانتصار والتغيير. والحد بين الوجود واللا وجود، ليس هو الموت، بل هو الحد المتاخم للميل المفرط نحو استمراء مسلك الانتفاء والعدم، لأن «الميل هو العدول عن الوسط إلى أحد الجانبين»[120]. وليس على مشارف الجانبي سوى التطرف أو سوء التدبير وخائب التصرف. وما يحدث اليوم هنا أو هناك على امتداد رقعة العالم الإسلامي، يؤكد بما لا يدع مجالا للشك، أنه كلما تعذر رصف الهوية بقيم ومقومات الحرية والإصلاح والتنمية والديموقراطية والتوزيع العادل للثروات كان البحث المسرف عن سبل الرد، ترديا كارثيا في

حماة العنف وخلطا للأوراق وتسابقا محموما نحو تقويض لا مشروعية القهر عبر شرعنة منطق الإرهاب، وذلك بحثا عن موقع تستمد منه الذات البئيسة المقهورة حصتها من وهم القوة وزيف المواجهة. وإذا كانت «هوية الحاق هي الغيب المعبر عنه كنها باللاتعين وهو أبطن البواطن... فإن الهوية السارية في جميع الموجودات هي ما إذا أخذ حقيقة الوجود»[٢١]، ولا سبيل للارتقاء المشرف إلى مقامات حقيقة الوجود، إلا ببناء هوية نلج بها كدارات الوجود الفاعل في التاريخ والعالم. فأن تكون أو لا تكون، تلك هي الهوية: هوية موجود أو معدوم. أما ما عدا ذلك، فمجرد مغازلة نرجسية للذات أو تحامل معتوه عليها. وقد قال الجرجاني: «الموجود هو مبدأ الآثار ومظهر الأحكام في الخارج. وحدد الموجود بأنه الذي يمكن أن يخبر عنه والمعدوم بنقيضه، وهو ما لا يمكن أن يخبر عنه»[٢٢]. فشرط الوجود هو الوعي بالهوية، لكن من دون تضخيم مقاسات الذات أو تقليص حجم بؤرها القوية. لأن حقيقة الذات ليست دائما في ذاتها، بل هي خارج هذه الذات. إنها حقيقة غريبة ومغتربة، فهي توجد تارة في البنية الاقتصادية وفق ماركس، وفي اللاوعي وفق فرويد، وفي علاقة القوة التي تربط الفئات بغيرها من أجل تحقيق فعل الحياة، وفق نيتشه. أما الهوية فهي الحقيقة المرآوية التي تجلي الذات في أبعادها الجوهرية والمرئية. ولا يمكن للهوية أن تتحول إلى وحدة قياس إنسانية وحضارية خصبة ومنتجة، إلا إذا انفلتت من إطلاقيتها القميئة، وخصوصيتها المفلسة الضيقة، وتحولت إلى مشروع قلق ومتحفز لارتياد مقامات الحضور الفاعل في تدبير صيرورة الكينونة.

● آخر الكلام:

... وفي مكان ما من هذا الوطن العربي الكبير، يتصادى صوت جهوري قديم: العصر عصر القبيلة... والمدى بيداء... وأفضل خيولنا ممسود النواشر وكل حروبنا بسبب داحس والغبراء... فمن نحن يا سادة؟

الهوامش

1 نقلا عن أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٠١ ، مارس ٢٠٠٤، ص ١٨.

2 عبدالسلام بن عبدالعالي، ميثولوجيا الواقع، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ٤٤.

3 عبدالكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، دار العودة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٢.

4 Mohamed Othman Benjelloun, Projet national et identité au Maroc, éd.Eddif Harmattan,2002, p. 15.

5 د. محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف، مطابع أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص ١٤.

6 محمد محمد بدري، هوية الأمة الإسلامية، مجلة البيان، العدد ٥٤، أغسطس ١٩٩٢، ص ٥٨.

7 د. محمد نور الدين أفاية، المرجع نفسه، ص ٢٥.

8 القاضي طارق زيادة، الثقافة والهوية الثقافية، مجلة الفكر العربي، العدد ٥٤، السنة التاسعة، ديسمبر ١٩٨٨، ص ١١٥.

9 د. نور الدين أفاية، المرجع نفسه، ص ٢٩ و٣٠.

10 د. الطاهر وعزيز، المفاهيم... طبيعتها ووظيفتها، مجلة «المناظرة»، السنة الأولى - العدد الأول، يونيو ١٩٨٩، ص ١١.

11 د. الطاهر وعزيز، المرجع نفسه، ص ١١.

12 نور الدين الزاهي، أسئلة المفهوم وسلطة الغائب، في مجلة «فلسفة»، العدد السادس، الرباط ١٩٩٨، ص ٢٥.

13 في الأساطير الإغريقية، كانت الهدرة Hydre هو اسم وحش بتسعة رؤوس كان يعيش في المستنقعات قرب منطقة «ليرن» Lerne في اليونان وكان يهدد سكان مدينة «أرغوس» Argos إلى أن تمكن «هيراكليس» Hé-racles من القضاء عليه بقطع رؤوسه كلها.

14 Malek chebel, la formation de l'identité politique, éd.PUF, Paris 1986, P.11.

15 د. نور الدين أفاية، مرجع سابق، ص ١٨.

16 Billington, J.H. "Fire in the Minds of Men. Temple Smith, London, 1980, p. 526.

17 Malek Chebel, ibidem, p.18.

18 Mohamed othman Benjelloun, ibidem, p.14.

19 Grunberger B. Le narcissisme.Essais de psychnalyes, Paris, Ed. Payot, 1971, p. 348.

20 Malek Chebel, ibidem p.19.

21 محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج «هابرماس»، أفريقيا للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ١٦٤.

22 Francis fukuyama, p. 14.

23 ibidem, p.12.

24 د. طيب تيزيني، حسين مروة بين وهج الحقيقة وكاتم الصوت، مجلة الملتقى، العدد ٢، السنة ١٩٩٨، ٢، ص ١٩.

25 Francis Fukuyama, p. 16.

26 نقلا عن د. جعفر شيخ إدريس، رئيس الجامعة الأمريكية المفتوحة، الانفراط العظيم، مجلة البيان، عدد ١٤٢، جمادى الأخرة ١٤٢٠هـ - أكتوبر ١٩٩٩م.

27 Francis fukuyama,p. 16.

28 محمد يتيم، أوراق في منهج التغيير، سلسلة «اخترت لكم» العدد ٥، مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٠، ص ١٠.

29 Mohamed Othman B enjelloun, ibidem, p 15.

30 Platon, Œuvres complèlets, 2 vol.trad.et notes par léon Robin, Paris, Gallimard, coll La Pléiade, 1970 - 1971.

31 Platon, Œuvres Complètes, tome 1, Alcibiade ou la nature humaine, p. 123.

32 Y.Brès, la connaissance de soi chez Platon, in Psychologie de la connaissance de soi.Paris, PUF, 1975, p. 17.

33 Heidegger M, question 1, Identité et difference, Paris, éd.Gallimard, 1968, p.273.

34 Malek chebel,p. p33.

35 ميثولوجيا الواقع، ص ٤٢.

36 Malek chebel, p 122.

37 F. Colona, Discours sur le Nom = identite, alterite, in Peuples Mediterraneens, N 18, janv, - fevr. 1982.

38 Malek chebel p. 122.

39 A. Touraine, Pour la sociologie, Paris, Ed. du Seuil, 1974, p. 180.

40 Malek Chebel, p.39.

41 Erik H.Erikson. Adolescence et Crise, la quete de l identité, paris, flammarion 1972, p 45.

42 Erik H. Erikson, identity and the life cycle, in Psychological issues, 1959, p 113.

43 Laplanche J., Pontalis J.B., Vocabulaire de la psychanalyes, Paris, éd. PUF, 1967, p. 188.

44 ibidem, p. 187.

45 M. Zavallonil, Introduction à la psychologie sociale, Paris, librairie Larousse, 1927, p 246.

46 يؤكد «أ. مور» فكرة هذا التوارث الذي يتيح استمرار الإرث الرمزي عبر الزمن، لذلك يقول إن «الجنس البشري لديه مخزون من الأفكار التي تنتقل وتتحول من جيل إلى آخر» بشكل تظل فيه اللحظات الفكرية المرجعية السابقة حاضرة ومحددة - على مستوى من المستويات - للتطورات والملامح الفكرية اللاحقة: انظر: A. W.Moor, Meaning and Reference, Oxford, 1993, p 26.

47 Malek Chebel, p. 76.

48 ibidem, p.200.

49 ibidem. p.200

50 J.Kornis, l Homme d Etat, analyse de l esprit politique, Paris, Libr. Félix Alcan 1938, p. 236.

51 المهدي المنجرة، عولمة العولمة، منشورات الزمن، سبتمبر ٢٠٠٠، الكتاب ١٨، الدار البيضاء، ص ١٩.

52 جلال الدين عبدالرحمن بن بكر السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق أحمد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨، الأولى، الجزء الأول، ص ١١ و ١٢.

53 محمد نور الدين أفاية، الهوية والاختلاف، دار أفريقيا الشرق، ١٩٨٨، ص ١٠٨.

54 Malek Chebel, p. 143.

55 Christian Jambet, La Logique des Orientaux, éd.du Seuil, Paris 1983, P.239.

56 Louis-Jean Calvet, Linguistique et Colonialisme, paris, Payot, 1974, p 248.

57 Weber M, Economie et Société, Paris, Libr, Plon 1971, t. 1, p.43.

58 محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الجزء التاسع: مفاهيم حول الحكم الإسلامي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠، ص ٨٦.

59 نقلا عن بن سالم حميش، في معرفة الآخر، منشورات الزمن، الكتاب ٣٠، الرباط، ٢٠٠١، ص ١١٦.

60 اوليفر ليمان، فلسفة الدين، الفصل التاسع من كتاب «مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين»، ترجمة مصطفى محمود محمد، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد ٣٠١ . مارس ٢٠٠٤، ص ٢٠٧.

61 نقلا عن «نظرية الثقافة» تأليف مجموعة من الكتاب، ترجمة: د. علي سيد الصاوي، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد ٢٢٣ يوليو ١٩٩٧، ص ٢٢٨ و ٢٢٩.

62 أحمد عبدالحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، منهاج السنة النبوية، دار النشر مؤسسة قرطبة، دمشق، ١٤٠٦هـ، ط ١، تحقيق محمد رشاد سالم، ج ٦، ص ١١٨.

63 Malek Chebel, p. 145.

64 نظرية الثقافة، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

65 Malek Chebel p. 143.

66 R. Boudon et F.Bourricaud, Culturalisme, culture, in Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, éd. PUF, 1982, p. 133 - 141.

67 محمد سبيلا، مدارات الهوية الثقافية، مجلة الوحدة (باريس)، السنة الثانية، العدد ٥١، ص ١٠٨.

68 محمد تفضوت، البنية الثقافية وقضايا الفكر في المجال العربي الإسلامي، سلسلة «منشورات الزمن»، قضايا تاريخية، الكتاب ٥، الرباط، ٢٠٠٣، ص ٥٣.

69 حسام الخطيب، لغة الثقافة ولغة الإعلام، مجلة الآداب (بيروت)، عدد خاص بالثقافة والأدب والإعلان، ١ - ٣، ١٩٨٤، ص ١٦٠.

70 Ralph Linton, Les fondement culturel de la personlité, Paris, Dunod, 1959, p. 127.

71 عبدالكبير الخطيبي، النقد المزدوج، ترجمة: مجموعة من المترجمين، دار العودة، بيروت، ص ٢٠.

72 Khaibi Abdelkébir, Maghreb Pluriel, éd.Denoel, Paris, 1982, p. 26.

73 Bernard Lewis, Comment 1 Islam a découvert 1 Europe, éd. la Decouverte, Paris, 1984, p. 294.

74 يرى محمد عابد الجابري أن سؤال الهوية قد سبق أن طرح في السياق الفكري العربي حين تعرض الماضي العربي بفكره وثقافته وحضارته إلى التحاملات والهجومات الشعوبية، فكان رد الفعل العربي الطبيعي هو الانخراط في جهد الدفاع عن مقومات الحضارة العربية، وتحول هذا الموقف إلى دفاع عن الهوية، فترتب على ذلك رد فعل عملي عام وشامل، اتخذ صيغة ما عرف تاريخيا بـ «عصر التدوين»، الذي كان بمنزلة عصر البناء الثقافي وتشكيل الإطار المرجعي العام للفكر العربي بمختلف ميادينه، وقد امتد هذا العصر تاريخيا، ما بين منتصف القرن الثاني والقرن الثالث الهجريين (انظر كتاب «تكوين العقل العربي»، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، سبتمبر ١٩٩١، ٦٠ وما بعدها). لكن الفرق هو أن سؤال الهوية في ذلك العصر لم يكن مقترنا بحالة الانهيار الشامل، التي نبع منها سؤال الهوية العربية في القرن التاسع عشر.

75 Malek Chebel p. 153.

76 مجدي حماد، جامعة الدول العربية: مدخل إلى المستقبل، سلسلة عالم المعرفة، عدد خاص، عدد ٢٩٩، ديسمبر ٢٠٠٣ يناير ٢٠٠٤، س ١٢٨.

77 عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، سلسلة «المعرفة للجميع»، منشورات رمسيس، العدد ٢١، أكتوبر ٢٠٠١، (الدار البيضاء)، ص ١٢٦ و ١٢٧.

78 انظر: محمد عمارة، الحوار بين العلمانيين والإسلاميين، مجلة «الهلال» المصرية، عدد شهر سبتمبر ١٩٩٠، ص: ٩٤ - ١٠٥.

79 Francis Fokoyama, La Fin de l historie et le dernier homme, éd. Flammarion 1992 p.11 (traduit de l anglais par Denis Armand Canal).

80 Projet National et Identité au Maroc p 16.

81 طيب تيزيني، حسين مروة بين وهج الحقيقة وكاتم الصوت، مجلة الملتقى، العدد ٢ السنة ٢، ١٩٩٨، ص ١٩.

82 القاضي طارق زيادة، الثقافة والهوية الثقافية، مجلة الفكر العربي، عدد ٥٤ السنة التاسعة، ديسمبر ١٩٨٨، ص ١١٥.

83 Malek Chebel, P143.

84 La Formation de l Identité Politique, p 145.

85 Czarnowski S. Production de la Société, Paris, Ed. du SEUIL, 1973, p. 361.

86 سامية حسن الساعاتي، الثقافة والشخصية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ١٩٨٣، ص ٨٩.

87 نقلا عن كتاب «في معرفة الآخر»، ص ١١٧.

88 عبدالعزيز بومسهولي، من نحن؟ وماذا عن الهويات؟ الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي: فكر وإبداع، المغرب العدد ٧٦٠٨-١١، يونيو ٢٠٠٤.

89 أوطو رانك (١٨٨٤ - ١٩٣٩) محلل نفساني نمساوي شهير من أوائل أتباع سيجموند فرويد. يعتبر كتابه: «أسطورة ميلاد الأبطال» Der Mythus der geburt des heldens (١٩٠٩)، من أشهر الكتب في مجال الأدب ذي التوجه النفساني. وفي كتابه «صدمة الولادة» Das Trauma der Geburt (١٩٢٤)، أعلن أن السبب في العصاب النفسي ليست ذا طبيعة جنسية كما كان يعتقد «فرويد»، بل يتمثل بالأحرى في صدمة الولادة، التي تقترن بخروج الإنسان من رحم الأم حيث كان كل شيء على ما يرام، وكانت كل الحاجات تلبى بأقل جهد، وكان الرضى عن الذات متاحا ومضمونا.

90 حمود العودي، المدخل الاجتماعي في دراسة التاريخ والتراث العربي، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٩ و ١٠.

91 تجدر الإشارة إلى أن المقاربة الغربية لمفهوم الهوية، تميل بوعي وبقوة إلى أن تكون مقاربة متعددة الاختصاصات، والدليل على ذلك أن أربعا من أكبر المساهمات الفكرية حول مفهوم الهوية في فرنسا، كانت في إطار ملتقيات بمشاركة باحثين متعددي الاختصاصات: في سنة ١٩٧٧ نظم ملتقى حول الهوية تحت إشراف كلود ليفي شتراوس ونشرت وقائعه في كتاب بعنوان: Identité (الهوية)، وصدر عن دار النشر Grasset (باريس). والملتقى الثاني كان سنة ١٩٧٨ تحت إشراف ج.ميشو G.Mchaud، وصدرت وقائعه في كتاب بعنوان: Identités collectives et relations interculturelles. وصدر عن دار النشر PUF (باريس). والملتقى الثالث سنة ١٩٧٩ حول محور «هوية المحلل النفسي» Identité du psychanalyste وصدر عن دار النشر PUF بباريس. والملتقى الرابع كان سنة ١٩٨٠ بإشراف P. Tap حول محور «إنتاج وتأكيد الهوية» Production et affirmatin de l identité وصدر في مجلدين عن دار النشر Privat.

92 القاضي طارق زيادة، مرجع سابق، ص ١١٣.

93 الميلودي شغموم، المعاصرة والمواطنة. مدخل إلى الوجدان، منشورات الزمن، الرباط، نوفمبر ٢٠٠٠، العدد ٢٠، ص ٢٠.

94 المرجع نفسه، ص ١٨.

95 من حوار مع محمد أركون، أجراه معه سعيد شبار. ونشر نص هذا الحوار في ملحق «الفكر الإسلامي» بجريدة العلم، العددان ٤ و٥، أبريل ١٩٩٧.

96 روجي جارودي، وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، الوطن العربي، القاهرة - بيروت ١٩٨٤، ص ٢٢ و ٢٣.

97 الإسلام والجماعة المتحدة، نقلا عن العقاد من كتابه: ما يقال عن الإسلام، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٦٦، ص ١٨٣.

98 بلال التليدي، العقل وسؤال النهضة، طوب بريس، الرباط، ٢٠٠٠، ص ٦٥.

99 الدكتور جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، كتاب الأمة، جمادى الأولى ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى، ص ١٨.

100 بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور، الجزء الأول: الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠، ص ٣٨٥.

101 عبدالسلام ياسين، المنهاج النبوي تربية وتنظيما وزحفا، دار البشير، الطبعة الرابعة، والأولى بمصر ١٩٩٥، ص ٤١.

102 رضوان السيد، التجديد الفقهي والديني، مجلة «الاجتهاد» دار الاجتهاد، بيروت، العددان ٥٧ و٥٨، السنة ١٥، ٢٠٠٢، ص ١٥.

103 الميلودي شغموم، المعاصرة والمواطنة: مدخل إلى الوجدان، منشورات الزمن، الكتاب ٢٠، نوفمبر ٢٠٠٠، الرباط، ص ٢٤.

104 أحمد أرزقي بركان، التحول هل هو بناء للهوية أم تشويه لها؟ مجلة «فكر ونقد» العدد ٣٥، السنة الرابعة، يناير ٢٠٠١، ص ٢٧.

105 عبدالرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم الدكتور أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص ١٢٥ و١٢٦.

106 الدكتور عماد الدين خليل، الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي [قراءات]، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ١٨.

107 توماش ملستاك، الإسلام وخلق الهوية الأوروبية، ترجمة بشير السباعي، مجلة «الملتقى»، العدد ٣، السنة ٣، ١٩٩٩، ص ١٩.

108 مصطفى الحسناوي، لغة الجسد/لغة الآخر. أعمال ندوة الذات والآخر، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، العدد ٥، السنة ١٩٨٩، ص ١٧.

109 المرجع نفسه، ص ٢١.

110 محمد عزيز الحبابي، من الشخصانية إلى الغدية، مجلة «المناظرة»، السنة ١، العدد ٢، ديسمبر ١٩٨٩، ص ٢٥.

111 Malek chebel p 26.

112 F ranz Fanon, Peau Noir, Masques Blancs, PARIS, ED.DU SEUIL, 1952, P175 - 176.

113 HEGEL.La Phenomenologie de L Esprit, T.1, Trad.J.Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne 1941, P. 146.

114 W..James, Precis de Psychologie, 20E Edition de la Traduction FR. Paris, 1910, p. 265.

115 عبدالمجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١، ص ١٧٧.
116 ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة د. محمد سبيلا، دار التنوير/بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٠ .
117 جورج لوكاش، نظرية الرواية، ترجمة الحسين سحبان، منشورات التل/ الرباط، ١٩٨٨، ص ٨٣.
118 أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٤هـ، ج ٢٠، ص ٦٣.
119 Patrick Gardiner schopenhauer, the world as will and idea, london, kegan paul, 1883. vol.1, p. 143.
120 علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٥ هـ، تحقيق إبراهيم الأبياري، الجزء الأول، ص ٦٨٨.
121 نفسه، ص ٣٢٠.
122 نفسه، ص ٣٠٤.